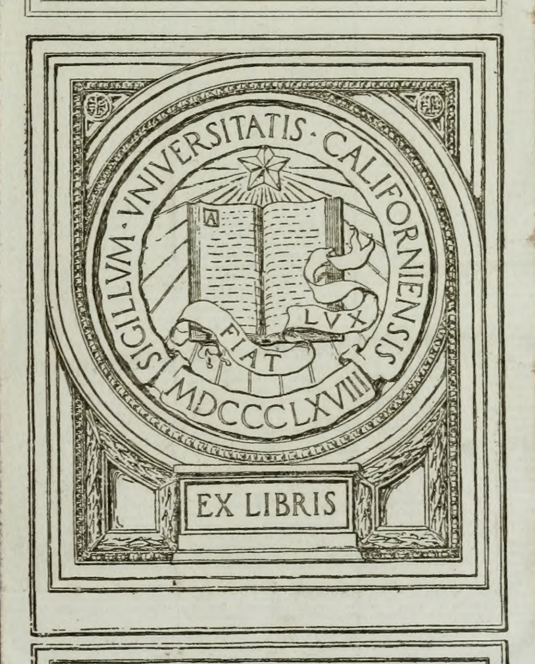





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Geschichte
der
neuern Philosophie.

Von

Kuno Fischer.

Fünfter Band.

Immanuel Kant und seine Lehre. II. Teil.

Fünfte Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1910.

Immanuel Kant

und

seine Lehre.

Von

Kuno Fischer.

Zweiter Teil.

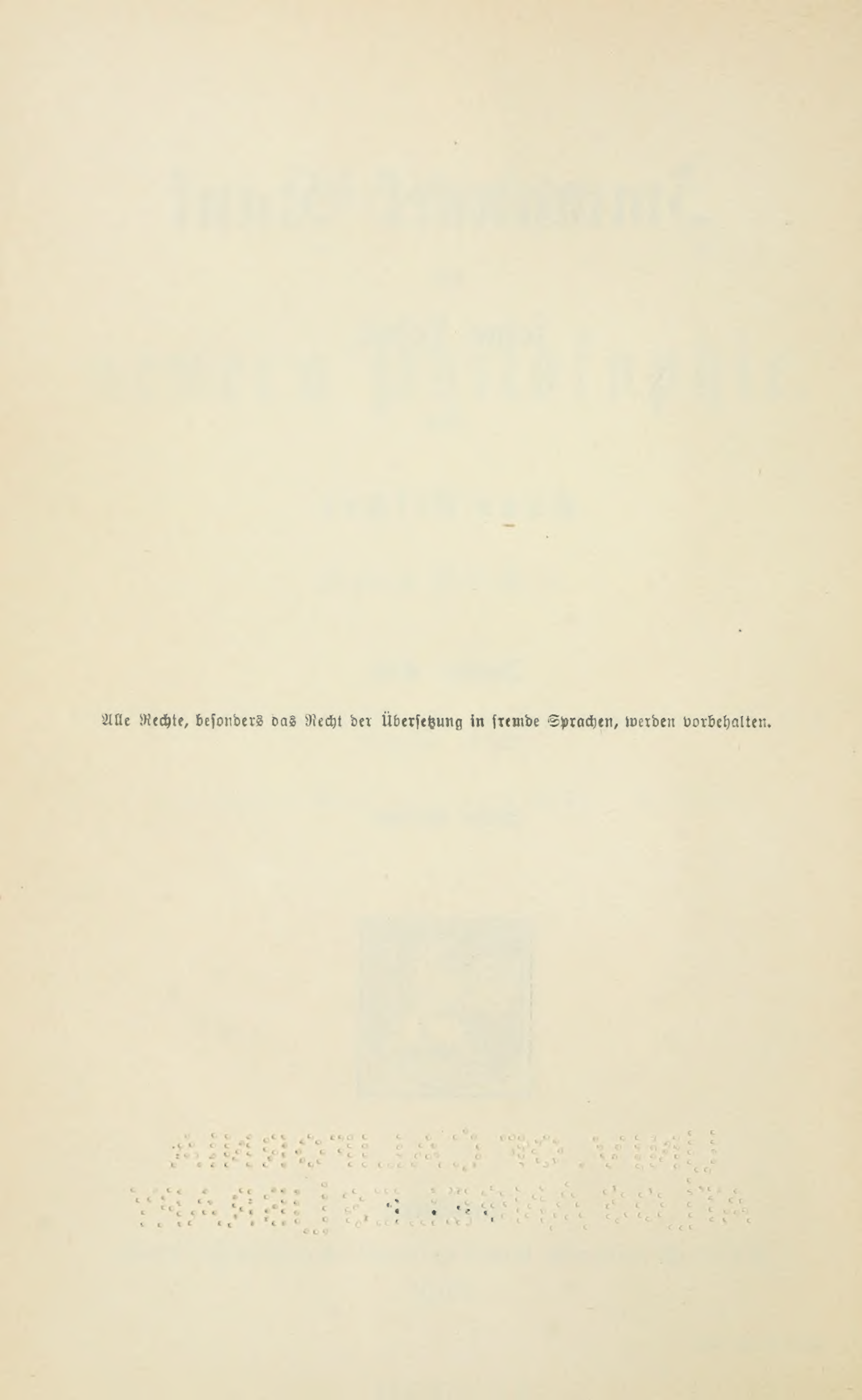
Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik.

Fünfte Auflage.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1910.

Verlags-Nr. 429.



Vorbemerkung.

Die Durchsicht des Textes und das Register sind nach den in der Vorbemerkung zum I. Teil dieses Kantwerks dargelegten Leitsätzen von Herrn Dr. Arnold Ruge (Heidelberg) ausgeführt worden. Das Register umfaßt beide Bände.

Heidelberg, im April 1910.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Buch.

Metaphysik der Natur und der Sitten.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Seite

Elftes Kapitel.

Zwölftes Kapitel.

Dreizehntes Kapitel.

Vierzehntes Kapitel.

Fünfzehntes Kapitel.

Sechzehntes Kapitel.

Siebzehntes Kapitel.

Zweites Buch.

Die kantische Religionslehre und der Streit zwischen Satzung und Kritik.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Drittes Buch.

Die Kritik der Urteilskraft.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Viertes Buch.

Kritik der kantischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Erstes Buch.

Metaphysik der Natur und der Sitten.

Erstes Kapitel.

Aufgabe der metaphysischen Naturlehre. Die Körperwelt. Begriff der Bewegung. Größe der Bewegung. Phoronomie.

I. Die reine Naturwissenschaft.

1. Mathematische und philosophische Naturlehre.

Die Kritik der reinen Vernunft hat den sicheren Grund gelegt, worauf jetzt das Erkenntnissystem der reinen Vernunft errichtet werden soll; sie hat in der Vernunft die Quellen einer doppelten Gesetzgebung entdeckt: die Prinzipien des vernunftgemäßen Erkennens und Handelns: jene bestimmen den Verstand in seinen Urteilen, diese den Willen in seinen Handlungen; die ersten können theoretische, die anderen praktische Prinzipien genannt werden.

Zugleich hat die Kritik bewiesen, daß sich das rechtmäßige Verstandesgebiet auf die Welt der sinnlichen Erscheinungen einschränkt, daß es keine andere wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge gibt, als Mathematik und Erfahrung. Die Objekte der Mathematik sind uns nicht durch die Sinne gegeben, sondern durch Konstruktion gemacht oder durch selbsttätige Anschauung gebildet. Soweit uns also die Dinge von außen gegeben sind, ist keine andere Erkenntnis derselben möglich als die Erfahrung. Nennen wir den Inbegriff der sinnlichen Erfahrungsobjekte Natur, so beschränkt sich unsere Erkenntnis der Dinge auf die Naturwissenschaft, deren Prinzipien entweder durch die Erfahrung oder vor derselben gegeben sind: im ersten Falle sind sie empirisch, im anderen transzendental. Die letzteren sind reine oder rationale Grundsätze. Demgemäß unterscheidet sich die reine Naturwissenschaft von der empirischen und umfaßt alle diejenigen Erkenntnisse, welche in Ansehung der natürlichen Objekte durch bloße Vernunft ausgemacht werden.

Hier ist die Rede nur von der reinen oder rationalen Naturwissenschaft. Was kann durch bloße Vernunft von den sinnlichen Erscheinungen erkannt werden? Die sinnlichen Gegenstände sind in unserer Anschauung gegeben. Wenn sie bloß durch Anschauung gegeben sind,

d. h. wenn in der Erscheinung nichts enthalten ist, was die Anschauung nicht gegeben oder gemacht hat, wenn mit anderen Worten die Erscheinungen ohne Rest Produkte der Anschauung sind, so sind sie vollkommen durch bloße Vernunft erkennbar. Es gibt in solchen Erscheinungen nichts, das nicht die reine Vernunft ganz zu durchdringen vermöchte. Alle Erscheinungen sind ihrer Form nach Produkte der Anschauung, denn alle sind in Raum und Zeit. Die mathematischen Größen sind auch ihrem Inhalte nach Produkte der Anschauung, denn der Inhalt der Größen ist selbst nur räumlich und zeitlich. Nicht bloß die Erkenntnisweise, auch die Objekte der Mathematik sind a priori: sie ist die einzige durchgängig reine oder rationale Wissenschaft. Hier ist darum alles vollkommen klar und durchsichtig. Wenn wir daher die Wissenschaft einschränken auf diejenigen Erkenntnisse, welche vollkommen rein oder a priori sind, so müssen wir behaupten, daß die Naturwissenschaft nur so weit rein ist, als sie mit der Mathematik zusammenfällt, oder, wie sich Kant ausdrückt, „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viele eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist".[1]

Nun aber sind die Naturerscheinungen nicht bloß mathematische Größen. Es ist etwas in ihnen enthalten, das sich niemals konstruieren läßt, nämlich ihre Materie im Unterschiede von der Form: ihr Dasein selbst, das zwar in unserer Anschauung gegeben, aber nicht durch dieselbe gemacht ist. Vermöge ihres Daseins, ihrer von außen gegebenen Existenz, sind die Naturerscheinungen nicht bloß Figuren, sondern Dinge. Den Begriff von einem Dasein können wir nicht konstruieren, sondern nur denken oder durch Erfahrung erkennen. Aus diesem Grunde ist die reine Naturwissenschaft nicht bloß Mathematik. Es ist etwas in der Naturerscheinung, das in die Konstruktion nicht aufgeht, das nicht durch Anschauung, sondern durch Begriffe erkannt sein will. Entweder also gibt es überhaupt keine reine Naturwissenschaft, oder diese will nicht bloß durch Anschauung, sondern durch Begriffe gebildet sein. Die Erkenntnis durch Begriffe ist die philosophische im Unterschied von der mathematischen, sie ist näher bestimmt die metaphysische. Reine Naturwissenschaft ist deshalb Metaphysik der Natur. Ihre Frage heißt: was kann von der Natur erkannt werden durch den reinen Verstand oder durch reine Begriffe?

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorr. (A. A. Bd. IV. S. 470.)

Die Kritik hat gezeigt, daß es eine Metaphysik der Natur gibt. Es ist jetzt die erste Aufgabe des Systems, diese Wissenschaft auszubilden und den Inhalt der naturphilosophischen Erkenntnis zu entwickeln. Die Naturphilosophie ist gleichsam der eine Flügel in dem Lehrgebäude der reinen Vernunft, dessen zweiter die Moralphilosophie sein soll. In den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" vom Jahre 1786 löst Kant jene Aufgabe, die zwar nicht in der Zeitfolge seiner Arbeiten, wohl aber in der Grundlegung seines Systems als die nächste erscheint.

2. Seelenlehre und Körperlehre.

Doch will das Thema noch näher begrenzt sein. Wir hatten soeben die Naturwissenschaft nach ihren Erkenntnisgründen in die empirische und rationale, und die letztere in die mathematische und metaphysische unterschieden, wir müssen sie jetzt auch nach ihren Objekten unterscheiden. Die Natur im Sinne der kritischen Philosophie bildet den Inbegriff aller Erfahrungsobjekte, diese sind die äußeren und inneren Erscheinungen: die Erkenntnis der äußeren Erscheinungen ist die Körperlehre oder Physik, die der inneren die Psychologie. Es ist ausführlich bewiesen worden, daß es eine rationale Psychologie (reine Naturwissenschaft der inneren Erscheinungen) nicht gibt. Also bleibt als das einzige Objekt einer reinen Naturwissenschaft nur die Körperwelt übrig; es kann sich nur noch um eine metaphysische Körperlehre handeln oder um die Frage: was ist von der Körperwelt durch bloße Begriffe erkennbar?

Reine Mathematik kann die Naturwissenschaft nicht und in keinem ihrer Gebiete sein, denn es gibt kein Objekt der naturwissenschaftlichen Erfahrung, kein empirisches Objekt, welches bloß durch Konstruktion entsteht und lediglich Produkt unserer Anschauung ist, d. h. ein Gegenstand, dessen Dasein die Vernunft selbst hervorbringt. Aber die verschiedenen Gebiete der Naturwissenschaft können der Mathematik näher oder ferner liegen, die Anwendung der letzteren auf die Naturwissenschaft findet in dem einen Gebiete einen größeren Spielraum als in dem anderen. Und hier gilt der schon erklärte Satz: je mehr Mathematik in einem Gebiete der Naturlehre anzutreffen ist, um so mehr liegt dieses Gebiet innerhalb der reinen Vernunftwissenschaft; je weniger dagegen die Mathematik in einem naturwissenschaftlichen Gebiete einheimisch geworden ist oder je werden kann, um so mehr ist die Naturwissenschaft in diesem Teile unsichere Empirie und bloße Experimentallehre. So ist die Chemie um so wissenschaftlicher geworden, je mehr die mathematische Einsicht in ihr

zugenommen hat. Als Kant seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft schrieb, war die Chemie von der Mathematik noch wenig durchdrungen. Er durfte sie als ein Beispiel der bloßen Empirie und Experimentallehre anführen.

Wo aber die räumliche Anschauung überhaupt aufhört, da findet begreiflicherweise die Mathematik auch die geringste Anwendung; darum ist sie am wenigsten anwendbar auf das gesamte Gebiet der inneren Erscheinungen, auf die Psychologie. Hier ist der Grund, warum die Psychologie von dem Range einer reinen Vernunftwissenschaft so weit entfernt ist: weil sie der Mathematik so wenig Spielraum bietet, weil keines ihrer Objekte eine räumliche Anschauung erlaubt. Allerdings sind ihre Objekte, die Vorstellungen, Neigungen, Begierden usf. zugleich Größen, diese Größen haben ihren Grad, diese Grade sind der Veränderung, diese inneren Veränderungen sind dem Gesetze der Kontinuität unterworfen. Aber keine dieser Größen und Veränderungen lassen sich konstruieren. Daher hat die Mathematik in dem Gebiete der Seelenlehre einen so kleinen und unsicheren Spielraum, während sie in dem Gebiet der Körperlehre einen vollkommen sicheren und sehr umfassenden beschreibt. So groß ist der Unterschied beider, daß sich der mathematische Spielraum in der Psychologie zu dem in der Physik verhält, wie die Lehre von der geraden Linie zur ganzen Geometrie. Denn die Objekte der Psychologie sind nur in der Zeit, und die Zeit hat nur eine Dimension, sie läßt sich nur unter dem Bilde oder Schema der geraden Linie vorstellen. Ohne Rücksicht auf diese Grenze hat in der nachkantischen Zeit Herbart den Versuch gemacht, die Mathematik auf umfassende Weise in das Gebiet der Seelenlehre einzuführen.[1]

3. Die metaphysische Körperlehre. Materie und Bewegung.

Die kantische Naturphilosophie beschränkt sich demnach auf die metaphysische Körperlehre. Nun setzen alle Erscheinungen der Körperwelt ein Dasein im Raume voraus, das ihnen zugrunde liegt; dieses beharrliche Dasein ist die Substanz der Körperwelt oder die Materie. Nach Abzug der Materie sind die räumlichen Erscheinungen nichts als geometrische Größen. Es ist die Materie, die ihnen den körperlichen Bestand gibt; es ist also die Materie, wodurch sich die physikalischen Körper von den geometrischen, die Objekte der Naturwissenschaft von

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. (A. A. Bd. IV. S. 470 bis 472.)

denen der Mathematik unterscheiden. Und so läuft das ganze Problem der philosophischen Naturwissenschaft oder der metaphysischen Körperlehre auf die Frage hinaus: was kann von der Materie oder der körperlichen Natur durch reine Begriffe erkannt werden?

Die Materie ist nur in ihren Erscheinungsformen erkennbar. Ihre Erscheinungsform ist die Art, wie sie sich äußert oder wahrnehmbar macht, wie sie wirkt; sie ist die Substanz der Körper, welche selbst nichts anderes sind als äußere Erscheinungen. Diese Erscheinungen sind Modifikationen der Substanz, Veränderungen der Materie; nun sind alle materiellen Veränderungen räumlich und alle Veränderungen im Raume Bewegungen: also ist es die Bewegung, worin die Wirkungsweise der Materie besteht. Und da die Materie nur in ihrer Wirkungsweise oder Erscheinung erkennbar ist, so ist die Bewegung das Objekt der metaphysischen Körperlehre. Damit ist der Charakter und die Grundfrage der kantischen Naturphilosophie bestimmt: sie ist Bewegungslehre. Ihre Grundfrage heißt: was kann von der Bewegung a priori oder durch bloße Begriffe erkannt werden?

Die reinen Begriffe sind die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Diese Begriffe waren die Bedingungen für die Möglichkeit aller Erfahrung, also auch die Bedingungen für alle Objekte einer möglichen Erfahrung, also auch (da die Bewegung ein solches Objekt ist) die Prinzipien der Bewegung. Sie sind mithin die a priori erkennbaren Grundbestimmungen der materiellen Bewegung. Demnach teilt sich die Grundfrage der kantischen Naturphilosophie in vier Hauptuntersuchungen, betreffend die Quantität, Qualität, Relation und Modalität der Bewegung.

Die Quantität der Bewegung ist die Bewegung als Größe betrachtet, als Raumgröße, d. h. als räumliche Veränderung oder φόρος, um den aristotelischen Ausdruck zu brauchen. Die räumliche Veränderung kann betrachtet werden, abgesehen von der materiellen Veränderung. Das Subjekt der räumlichen Veränderung (die bewegliche Materie) kann jeder beliebige Körper sein, sie kann auch bloß als ein mathematischer Punkt vorgestellt werden. Das Moment der Masse kommt unter dem Gesichtspunkte der Quantität noch nicht in Betracht. Die Bewegungslehre bloß unter diesem Gesichtspunkt heißt „die Phoronomie“; sie ist, wie es ihre Betrachtungsweise mit sich bringt, das mathematische Gebiet innerhalb der metaphysischen Körperlehre, denn die Bewegung, deren Subjekt durch einen mathematischen Punkt

vorgestellt werden kann, läßt sich anschaulich darstellen oder konstruieren.

Die Qualität der Bewegung ist die Bewegung als Eigenschaft der Materie, als deren eigentümliche Äußerung und Wirkungsart. Gilt die Bewegung als Wirkung der Materie, so muß diese als Ursache oder Kraft der Bewegung betrachtet werden. Unter diesem Gesichtspunkte ist die Aufgabe der Bewegungslehre die Erkenntnis der bewegenden (materiellen) Kräfte oder „die Dynamik“. Die Relation der Bewegung ist das Verhältnis oder der gesetzmäßige Zusammenhang, in dem die bewegten Körper aufeinander einwirken: die Erkenntnis dieser Bewegungsgesetze ist „die Mechanik“. Endlich die Modalität der Bewegung ist die Bewegung, sofern sie betrachtet wird als eine mögliche, wirkliche oder notwendige Erscheinung. Nun sind diese Bestimmungen ganz abhängig von unserer Vorstellungsweise, sie betreffen die Art, wie uns etwas erscheint. Darum hat Kant diesen letzten Teil der reinen Bewegungslehre als „Phänomenologie“ bezeichnet.

Die vier Hauptaufgaben der kantischen Naturphilosophie sind demnach: Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie, welche der Folge und dem System der reinen Verstandesbegriffe entsprechen. Ihr gemeinschaftlicher Grundbegriff ist die Bewegung. Darum wird vor allem dieser Begriff genau und kritisch bestimmt werden müssen. Was ist Bewegung, als äußere Erscheinung betrachtet?

Jener neue Lehrbegriff, den Kant achtundzwanzig Jahre früher in einem seiner Vorlesungsprogramme ausgeführt hatte, um die durchgängige Relativität der Bewegung und Ruhe darzutun, erscheint bereits als eine Vorschule zu seiner metaphysischen Körperlehre.[1] Da wir den Inhalt dieser Schrift in dem Ideengange des Philosophen an ihrem Orte entwickelt haben, so verweisen wir auf unsere im vorigen Bande enthaltene Darstellung, welche sich der Leser hier von neuem vergegenwärtigen möge.[2]

II. Das Problem der Phoronomie.

1. Relativer und absoluter Raum.

Das Subjekt der Bewegung ist die Materie, jenes Etwas im Raum, wodurch sich der physische Körper vom mathematischen unterscheidet.

[1] Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. (1758.) (A. A. Bd. II. S. 13—25.)

[2] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. VII. S. 132. Kap. IX. S. 162—164.

Wir können darum die Materie einfach erklären als „das Bewegliche im Raum". Wenn wir zunächst absehen von ihrer Masse und an die Stelle der Materie (des Beweglichen im Raum) den mathematischen Punkt setzen, so bleibt als Bewegung nur eine Linie übrig, welche der Punkt nach einer bestimmten Richtung in einer bestimmten Zeit beschreibt oder durchläuft; es bleibt nur die Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung: die Bewegung bloß als Raum- und Zeitgröße. Die Bewegung, lediglich als Größe betrachtet, ist demnach der erste Gegenstand der metaphysischen Körperlehre, die Aufgabe der Phoronomie.

Was die Richtung betrifft, so sind folgende Fälle denkbar: entweder der Körper bewegt sich nur in seinem Orte, ohne diesen selbst zu verändern, d. h. er dreht sich, oder er verändert seinen Ort in Rücksicht auf andere Körper, d. h. er schreitet fort; die fortschreitende Bewegung kann in geraden oder krummen Linien stattfinden, die krummen Linien sind entweder in sich zurückkehrend oder nicht, die in sich zurückkehrenden beschreiben eine kreisförmige oder pendularische (zirkulierende oder oszillierende) Bewegung.

Da in der Phoronomie als das Bewegliche der mathematische Punkt gilt, so wird hier nur von der fortschreitenden Bewegung die Rede sein, und zwar in der einfachsten Form der geraden Linie. Die Geschwindigkeit ist der bestimmte, durch die Zeit gemessene Raum, das direkte Verhältnis der Raum- und Zeitgröße: $C = \frac{S}{T}$.[1]

Ein Körper bewegt sich in fortschreitender Richtung, er verändert seinen Ort im Raum, d. h. seine räumlichen Verhältnisse oder seine Lage zu den umgebenden Körpern, die mit ihm zugleich wahrgenommen werden und ebenfalls einen bestimmten Raum einnehmen: er verändert seine Verhältnisse zu diesem bestimmten, mit anderen Körpern erfüllten Raum. Der bestimmte, körperliche und wahrnehmbare Raum heißt „der empirische oder materielle", er begreift die Körper in sich, in Rücksicht auf welche ein anderer Körper seinen Ort verändert; es ist der Raum, zu welchem der bewegte Körper sich verhält, oder mit dem verglichen jener Körper seine Lage und Stellung verändert. Ein solcher Raum bildet in der Relation der Bewegung die eine Seite der Verhältnisbestimmung: deshalb heißt er „der relative Raum". Nun sind in der

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Metaphysische Anfangsgründe der Phoronomie. Erklärung 2. Anmkg. 2 u. 3. (A. A. Bd. IV. S. 483 bis 484.)

Relation der Bewegung beide Seiten beweglich: darum heißt der relative Raum zugleich „der bewegliche". Von dem relativen Raume unterscheidet sich „der absolute". Relativ ist der Raum, der sich zu einem anderen verhält, absolut dagegen der Raum, der sich zu keinem anderen verhalten kann, weil er alle in sich begreift.

Dieser Raum kann niemals die Seite eines räumlichen Verhältnisses ausmachen, also kann er auch nicht beweglich sein. Er selbst bewegt sich nicht, in ihm bewegt sich alles. Relativ ist der Raum, der einen anderen außer sich hat, ein solcher (begrenzter) Raum steht in einem räumlichen Verhältnis; ein Körper kann gegen ihn seine Lage verändern, wie er die seinige in Rücksicht auf jenen. Der relative Raum ist begrenzt und beweglich, der absolute dagegen unbegrenzt und unbeweglich. Wir können beide durch den Begriff der Bewegung auch so unterscheiden: jede Bewegung geschieht im Raum und verhält sich zu einem bestimmten Raum; jeder Raum ist relativ, in Rücksicht auf welchen eine Bewegung stattfinden kann, wogegen der absolute Raum derjenige ist, in welchem alle Bewegung vorgestellt werden muß, welcher aber selbst sich nicht bewegt. Ein Körper bewegt sich in einem relativen Raume, welcher ruht: also verändert er in diesem Raume seine Lage und damit zu diesem Raume sein Verhältnis; also verändert auch dieser Raum sein Verhältnis zu ihm. Nun ist es gleich, ob ich sage: „der Körper A bewegt sich in einer bestimmten Richtung in einem bestimmten Raume, welcher ruht", oder ob ich sage: „der Körper A ruht, und der relative Raum bewegt sich in der entgegengesetzten Richtung mit derselben Geschwindigkeit".[1]

2. Konstruktion der Bewegungsgröße.

Aus diesem Gesichtspunkte, den schon der neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe festgestellt hatte, löst Kant das eigentliche Problem der Phoronomie. Es soll die reine Bewegungsgröße konstruiert werden. Eine Größe konstruieren, heißt dieselbe zusammensetzen; jede Größe ist aus Größen zusammengesetzt: also muß auch die Bewegungsgröße als zusammengesetzt aus Bewegungsgrößen vorgestellt werden. Diese Vorstellung auszuführen ist die eigentliche Aufgabe der Phoronomie; als das Bewegliche gilt der mathematische Punkt, als die Richtung der Bewegung die gerade Linie. Die Zusammensetzung gerader Linien geschieht entweder in einer geraden Linie oder im Winkel. Wenn ver-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Erklärung 1. Anmkg. 1 u. 2. (A. A. Bd. IV. S. 480—482.)

schiedene Bewegungen in derselben Linie gehen, so ist ihre Richtung entweder gleich oder entgegengesetzt. Das Problem der Phoronomie hat mithin folgende drei Fälle: die Bewegung ist zusammengesetzt aus verschiedenen Bewegungen: 1. in derselben Linie und in derselben Richtung, 2. in derselben Linie und in verschiedenen (entgegengesetzten) Richtungen, 3. in verschiedenen Linien.[1]

Die ganze Schwierigkeit liegt hier allein in der phoronomischen Betrachtungsweise. Aus dem Gesichtspunkte der Mechanik, durch die Begriffe der Kraft und Kausalität sind die obigen Fälle sehr leicht und einfach zu entscheiden. Indessen betrachtet die Phoronomie die Bewegung nur als Größe. Ihre Probleme, die im Grunde nur ein einziges ausmachen, sollen durch Konstruktion gelöst werden; diese stellt ihren Begriff in der Anschauung dar: es soll daher anschaulich gemacht werden, daß ein Punkt zwei verschiedene Bewegungen zugleich hat; dies heißt die Aufgabe der Phoronomie durch geometrische Konstruktion lösen.

Daß eine und dieselbe Größe zwei verschiedene Bewegungen in derselben Zeit hat, läßt sich auf keine Weise anschauen, wohl aber läßt sich anschaulich machen, daß jene Bewegungen zu derselben Zeit in zwei verschiedenen Größen stattfinden. Die Möglichkeit der Konstruktion hängt also davon ab, daß sich die beiden verschiedenen Bewegungen, die in derselben Größe zugleich stattfinden, an zwei verschiedene Größen verteilen lassen, ohne in der Sache selbst das Mindeste zu ändern. Diese Möglichkeit ist bereits erkannt. Es ist vollkommen gleich, ob wir sagen: „der Punkt A bewegt sich in der geraden Linie AB", oder: „der Punkt A ruht, und der relative Raum bewegt sich in der entgegengesetzten Richtung BA". Wenn sich der Punkt A bewegt, so ist die Folge, daß die Linie AB durchlaufen wird, also die beiden Punkte A und B ihre gegenseitige Entfernung aufheben und in demselben Orte zusammenkommen. Wenn sich der relative Raum in der entgegengesetzten Richtung BA bewegt, so ist die Folge, daß die Linie BA zurückgelegt wird, also die beiden Punkte B und A nicht mehr voneinander entfernt sind, sondern in demselben Orte zusammentreffen. Daher leuchtet ein, daß beide Bewegungen ganz dieselben Ortsveränderungen, also dieselben Bewegungen sind.

---

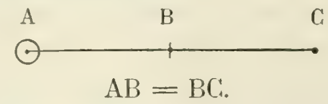
[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Grundsatz 1. Anmkg. (A. A. Bd. IV. S. 487—488.) — Ebendas. Hauptst. I. Erklärung 5. Anmkg. (S. 489—490.)

Auf diese Weise läßt sich demnach die zusammengesetzte Bewegung konstruieren und das Problem der Phoronomie in allen seinen drei Fällen geometrisch auflösen.[1]

Nehmen wir die Geschwindigkeiten als gleich an, so können wir die verschiedenen Bewegungen durch zwei große gerade Linien darstellen, welche im ersten Falle dieselbe Richtung, im zweiten entgegengesetzte Richtungen haben, im dritten einen Winkel einschließen. Die zusammengesetzte Bewegung erscheint im ersten Fall als die Summe, im zweiten als die Differenz, im dritten als die Diagonale des Parallelogrammes der beiden gegebenen Linien.

a. Die zusammengesetzte Bewegung als Summe.

In allen drei Fällen läßt sich die zusammengesetzte Bewegungsgröße durch Konstruktion bestimmen. Es sei der Punkt A gegeben, welcher in derselben Zeit zwei verschiedene Bewegungen von gleicher Größe und Richtung beschreibt, jede dieser Bewegungen sei gleich der Linie AB: so wird der Punkt A in derselben Zeit, wo er mit einfacher Bewegung die Linie AB durchlaufen würde, jetzt eine doppelt so große Linie (2 AB = AC) zurücklegen.



AB = BC.

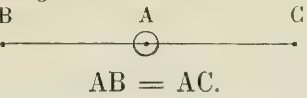
Die beiden verschiedenen Bewegungen, die der Punkt A zu gleicher Zeit beschreibt, sind AB und BC. Die eine von beiden Bewegungen habe der relative Raum. Statt zu sagen: „der Punkt A bewegt sich von B nach C", dürfen wir sagen: „der relative Raum bewegt sich mit derselben Geschwindigkeit von C nach B". Damit ist die Konstruktion gegeben. Nichts hindert die Vorstellung, daß der Punkt A in einer gewissen Zeit die Linie AB durchläuft; man kann sich ebenso leicht vorstellen, daß der relative Raum in derselben Zeit sich von C nach B bewegt, daß also in dem Moment, wo der Punkt A in B eintrifft, auch der Punkt C in B eintrifft, d. h. daß in demselben Augenblicke die Punkte A und C zusammenkommen, daß ihre gegenseitige Entfernung aufgehoben oder die Linie AC zurückgelegt ist.[2]

b. Die zusammengesetzte Bewegung als Differenz.

Setzen wir den zweiten Fall: die beiden verschiedenen Bewegungen

[1] Metaphysische Anfänge der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Lehrsatz 1.
[2] Ebendas. Hauptst. I. Lehrsatz 1. Beweis. Erster Fall. (S. 490—491.)

des Punktes A seien die Linien AB und AC von gleicher Größe und entgegengesetzter Richtung.

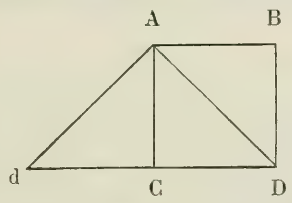


AB = AC.

Der Punkt A soll sich in derselben Zeit von A nach B und von A nach C bewegen. Wir erteilen die eine der beiden Bewegungen dem relativen Raum: der Punkt A bewege sich nach B; in derselben Zeit bewege sich der relative Raum von C nach A. Wenn diese beiden Bewegungen zugleich stattfinden, so ist klar, daß in demselben Augenblicke, wo A in B ankommt, der Punkt C in A eintrifft. Also ist die Entfernung zwischen A und C = BA = AC, d. h. sie ist dieselbe als vor der Bewegung, der Punkt A hat seinen Ort in Beziehung auf C nicht verändert, er hat sich also gar nicht bewegt: die Differenz der beiden verschiedenen (entgegengesetzten) Bewegungen ist in dem gegebenen Falle gleich Null.[1]

c. Die zusammengesetzte Bewegung als Diagonale.

Setzen wir den dritten Fall: die beiden verschiedenen Bewegungen des Punktes A, welche zugleich stattfinden, seien die beiden gleich großen Linien AC und AB, welche den rechten Winkel CAB einschließen.



Der Punkt A soll sich in derselben Zeit von A nach C und von A nach B bewegen. Die eine der beiden Bewegungen habe der relative Raum. Der Punkt A bewege sich nach C; in derselben Zeit bewege sich der relative Raum von B nach A; er bewegt sich in dieser Richtung mit allen seinen Punkten, also auch mit dem Punkte C. Wenn also der Punkt A in C angelangt ist, so befindet sich in eben diesem Augenblick der Punkt C in d. Während A sich nach C fortbewegt, hat sich C nach d fortbewegt: also hat der Punkt A die Linie Ad durchlaufen. Aber die Bewegung von C nach d ist die des relativen Raumes. Übersetzen wir diese Bewegung in die Bewegung des Punktes C: während

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Lehrsatz 1. Zweiter Fall. (S. 491.)

der relative Raum ruht, so hat sich Punkt C in der entgegengesetzten Richtung nach D bewegt: also hat im absoluten Raum der Punkt A die Bewegung von A nach D gehabt oder die Diagonale in dem Quadrat CABD beschrieben.[1]

Damit ist die Aufgabe der Phoronomie gelöst und die zusammengesetzte Bewegungsgröße in allen ihren möglichen Fällen durch Konstruktion bewiesen. Diese Konstruktion war möglich, da wir als das Bewegliche im Raume den mathematischen Punkt annahmen; sie war möglich, da nach dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe" jede Bewegung gleich gesetzt werden durfte einer entgegengesetzten Bewegung des relativen Raumes. Indessen ist das Bewegliche in der Natur nicht der Punkt, sondern die Materie oder der wirkliche Körper. Setzen wir nun statt des Punktes die Materie als das Bewegliche im Raum, als das Subjekt der Bewegung, so muß die Materie begriffen werden als die Ursache oder Kraft der Bewegung. Damit entsteht die zweite Grundfrage der metaphysischen Naturlehre: die Aufgabe der Dynamik.

Zweites Kapitel.

Der Begriff der Materie und deren Kräfte. Dynamik.

I. Die Materie als Ursache der Bewegung.

1. Die Materie als Raumerfüllung.

Die Phoronomie hatte die Materie erklärt als „das Bewegliche im Raum": diese Erklärung war mit Absicht so weit gefaßt, daß man von dem Moment der Masse ganz absehen und für die Materie auch den mathematischen Punkt setzen durfte. Die wesentliche Bestimmung der Materie ist von der Phoronomie nicht ausgesprochen worden: sie soll jetzt hinzugefügt werden.

Die Materie ist ein Gegenstand unserer äußeren Anschauung, aber nicht deren Produkt, nicht deren Konstruktion; sie ist in der Anschauung gegeben, nicht durch die Anschauung gemacht. Sie unterscheidet den physischen Körper vom mathematischen; sie ist dasjenige, was zur mathematischen Größe hinzugefügt werden muß, um aus derselben ein natürliches Ding zu machen. Als Gegenstand der Anschauung oder

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Lehrsatz 1. Dritter Fall. (S. 492—493.)

als äußere Erscheinung ist die Materie im Raum. Da aber dieses Objekt nicht zugleich Produkt der Anschauung oder keine bloße Konstruktion ist, so ist die Materie nicht bloß Raum: sie ist das Etwas im Raume, welches nicht bloß Raum ist, sondern ein vom Raum unterschiedenes Ding ausmacht. Der Raum als solcher ist leer. Die vom Raume unterschiedene Materie, die zugleich nur im Raum ist, muß demnach begriffen werden als den leeren Raum erfüllend; sie ist nicht bloß das Bewegliche im Raume, dies konnte auch der mathematische Punkt sein: sie ist zugleich das raumerfüllende Dasein, dies ist weder der mathematische Punkt noch sonst eine mathematische Größe.[1]

2. Die Raumerfüllung als Kraft.

Soll aber die Materie etwas sein, das einen Raum erfüllt, einnimmt, behauptet, so muß sie notwendig die Bedingungen enthalten, kraft deren allein ein Raum erfüllt werden kann. Wir können uns vorstellen, daß eine Bewegung von außen auf die Materie eindringt und deren Raumerfüllung angreift und verringert. Wenn diesem Angriffe von seiten der Materie gar kein Widerstand entgegengesetzt wird, so muß der erfüllte Raum immer mehr und mehr verringert und zuletzt ganz aufgehoben werden; die Raumerfüllung hört auf, mit ihr die Materie: daher ist eine widerstandslose Materie nicht imstande, einen Raum wirklich zu erfüllen. Mithin ist die einzige Bedingung, unter welcher die Materie ein raumerfüllendes Dasein ausmacht, ihr Widerstand gegen jede eindringende Bewegung: sie muß imstande sein, dieselbe entweder aufzuheben oder zu vermindern. Nun kann eine Bewegung nur durch eine andere in entgegengesetzter Richtung entweder ganz oder zum Teil aufgehoben werden. Also ist der Widerstand der Materie diese jedem eindringenden Angriff entgegengesetzte Bewegung: sie muß imstande sein, eine solche entgegengesetzte Bewegung zu bewirken, sie muß Ursache einer Bewegung, d. h. bewegende Kraft, also Kraft sein; sonst ist sie kein raumerfüllendes Dasein, also keine Materie. Es ist nicht das bloße Dasein, sondern es ist die Kraft, wodurch allein die Materie ihren Raum wirklich erfüllt. Die Kraft ist die neue, wesentliche Bestimmung, welche wir jetzt dem Begriff der Materie hinzufügen. In der Phoronomie erschien die Materie bloß als ein beweglicher Punkt; in der Dynamik erscheint sie als eine bewegende Kraft.[2]

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. II. Metaph. Anfangsgründe der Dynamik. Erklärung 1. (S. 496.)

[2] Ebendas. Hauptst. II. Lehrsatz 1. Beweis. (S. 497—498.)

Die eindringende Bewegung, welche die Materie sowohl macht, als leidet, beschreibt eine gerade Linie. Zwischen den Grenzpunkten dieser Linie liegt der Spielraum der materiellen Kraft. Nun sind zwischen den Grenzpunkten einer geraden Linie nur zwei Richtungen möglich, von A nach B und von B nach A. Wenn wir diese Richtungen vom Punkte A aus bestimmen, so ist die Richtung von A nach B die Entfernung, dagegen die von B nach A die Annäherung. Es sind also im Punkte A zwei bewegende Kräfte denkbar, welche den Spielraum der geraden Linie AB beschreiben: eine entfernende und eine annähernde; jene bewirkt, daß sich B von A entfernt, diese, daß sich B auf A zubewegt; die erste Kraft möge die treibende, die zweite die ziehende heißen; die ziehende ist Anziehungskraft oder Attraktion, die treibende Zurückstoßungskraft oder Repulsion. Diese beiden Kräfte sind in der Materie möglich; wir sagen noch nicht, daß sie notwendig sind.[1]

3. Die Kraft der Materie als Repulsion.

Notwendig zur Raumerfüllung ist zunächst die repulsive Kraft. Was nicht die Kraft der Zurückstoßung hat, kann seinen Raum nicht erfüllen, sondern höchstens einschließen. Darin unterscheidet sich eben der materielle Körper vom mathematischen: der erste erfüllt seinen Raum, der andere schließt den seinigen ein, begrenzt denselben, aber erfüllt ihn nicht. Wenn also ein Teil des materiellen Körpers ohne repulsive Kraft wäre, so würde in diesem Teile der Raum nicht erfüllt, sondern leer sein, so würde die Materie überhaupt ihren Raum nicht wirklich erfüllen. Also gehört zur Raumerfüllung und darum zur Natur der Materie, daß jedem ihrer Teile die Kraft der Zurückstoßung innwohnt, daß die Repulsion alle Teile der Materie bewegt, daß nirgends in ihr ein leerer Raum stattfindet.[2]

Vermöge dieser Zurückstoßungskraft ist die Materie in allen ihren Teilen raumerfüllend oder ausgedehnt. Ihre repulsive Kraft ist zugleich expansiv: diese Ausdehnungskraft der Materie ist ihre Elastizität. Ohne die Kraft der Repulsion, Ausdehnung, Elastizität ist die Materie gar nicht denkbar: darum gehört die Elastizität, als durch die Repulsion begründet, zu den notwendigen Bedingungen der Materie, zu deren ursprünglichen Eigenschaften.[3]

---

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. II. Erklärung 2. Zusatz. (S. 498.)
[2] Ebendas. Hauptst. II. Lehrs. 2. Beweis. (S. 499.)
[3] Ebendas. Hauptst. II. Zusatz 1. (S. 500.)

Jede Kraft ist eine intensive Größe, die einen Grad hat; die repulsive Kraft der Materie muß einen bestimmten Grad haben, sie kann weder unendlich groß noch unendlich klein sein. Nicht unendlich groß, denn sonst würde sie ins Grenzenlose wirken und in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum erfüllen; nicht unendlich klein, denn sonst würde sie niemals imstande sein, auch nur den kleinsten Raum zu erfüllen. Eine unendlich große Kraft wäre eine solche, über welche hinaus keine größere vorgestellt werden kann. Wenn nun die repulsive Kraft nicht unendlich groß ist, so kann sie durch größere Kräfte überboten werden: wenn diese größeren Kräfte der Repulsion eines Körpers entgegenwirken, so wird die notwendige Folge sein, daß sie die repulsiven Kräfte um so viele Grade vermindern oder, was dasselbe heißt, daß sie die Raumerfüllung des Körpers einschränken, daß sie den Körper zwingen, einen engeren Raum einzunehmen, daß sie mit einem Worte die Materie zusammendrücken. Es gibt repulsive Kräfte. Diese Kräfte können mit größerer oder geringerer Stärke einander entgegenwirken, die größere Kraft ist in Rücksicht auf die geringere, welcher sie entgegenwirkt, eine zusammendrückende: sie nötigt die letztere, sich in einen engeren Spielraum zurückzuziehen. Es gibt also zusammendrückende Kräfte. Wenn es deren keine gäbe, so wäre es unmöglich, daß eine Materie jemals in ihrem Raume verengt würde: sie wäre dann absolut undurchdringlich.

Die zusammendrückende Kraft muß, wie die repulsive, einen bestimmten Grad haben. Sie kann weder unendlich groß noch unendlich klein sein. Wäre sie unendlich groß, so würde jeder mögliche ihr entgegengesetzte Widerstand gleich Null sein; sie würde die Raumerfüllung der angegriffenen Materie ganz aufheben, d. h. die Materie in leeren Raum verwandeln oder vernichten. Da sie nicht unendlich groß ist, sondern einen gewissen Grad hat, so kann sie die entgegengesetzte Kraft auch nur bis auf einen gewissen Grad einschränken, also die Raumerfüllung verengen, aber nicht aufheben. Es ist demnach unmöglich, daß die Materie von der zusammendrückenden Kraft jemals vollkommen durchdrungen wird; also ist die Materie nicht absolut durchdringlich. Es ist möglich, daß die Materie von der (relativ größeren) zusammendrückenden Kraft bis auf einen gewissen Grad durchdrungen wird: also ist die Materie nicht absolut undurchdringlich. Mithin ergibt sich als eine notwendige Eigenschaft der Materie deren relative Undurchdringlichkeit. Diese Eigenschaft ist in der dynamischen Natur be-

gründet. Weil die Materie Kraft ist, welche eine gewisse Stärke hat, darum kann sie von einer entgegengesetzten Kraft, die eine größere Stärke hat, bis auf einen gewissen Grad eingeschränkt oder verengt werden. Der mathematische Körper ist ohne Kraft: darum ist auch der Raum, den er einschließt, absolut undurchdringlich; es gibt in dem mathematischen Körper keine Kräfte, also auch keine entgegengesetzten. Aus diesem Grunde darf die Erfüllung des Raumes mit absoluter Undurchdringlichkeit „die mathematische", die mit bloß relativer „die dynamische" genannt werden.[1]

II. Die Materie als Substanz der Bewegung.

1. Die materiellen Teile.

Die Materie ist als bewegende Kraft das eigentliche Subjekt oder die Substanz der Bewegung, diese Substanz ist als ein ausgedehntes Wesen teilbar: in jedem ihrer Teile wirkt die bewegende Kraft der Repulsion, folglich ist jeder materielle Teil selbst beweglich. Wenn er beweglich ist, so kann er eine eigene Bewegung für sich haben, er kann selbst eine Substanz ausmachen, er kann sich als solche von den andern Teilen, mit denen er verbunden war, fortbewegen, absondern oder trennen. Wenn sich die Teile eines Körpers voneinander trennen, so löst sich der Körper in seine Teile auf, er wird geteilt. Die physische Teilung besteht in der Trennung.[2]

2. Die unendliche Teilbarkeit der Materie.

Nun ist jeder Teil selbst wieder Substanz, also selbst wieder aus Teilen zusammengesetzt, die sich trennen können: die Zusammensetzung der Materie läßt sich in Gedanken ins Unendliche fortsetzen, d. h. die Materie ist ins Unendliche teilbar. Diese unendliche Teilbarkeit ist schon von den ersten Metaphysikern des Altertums erkannt und als ein Widerspruch hingestellt worden, welcher den Begriff der Materie unmöglich mache: die Materie sei deshalb undenkbar, weil sie gedacht werden müsse als ins Unendliche teilbar; dann nämlich bestehe jeder Körper aus einer unendlichen Menge von Teilen und bilde dennoch ein Ganzes, dann würden unendlich viele Teile ein Ganzes ausmachen, also eine unendliche Menge vollendet sein. Vollendete Unendlichkeit ist ein offenbarer Widerspruch. Was vom Körper gilt, eben dasselbe gilt

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Erklär. 3. Lehrs. 3. Beweis. Anmkg. Erklär. 4. Anmkg. 1. (S. 500—502.)

[2] Ebendas. Hauptst. II. Erklär. 5. Anmkg. (S. 502—503.)

vom Raum. Dies war der Grund, warum jene Metaphysiker erklärten, Raum und Materie seien undenkbar und darum unmöglich.

Diesen Widerspruch löst die kritische Philosophie; sie will die erste gewesen sein, die jenes metaphysische Rätsel gelöst hat. Der Widerspruch selbst existiert nur für die dogmatische Vorstellungsweise. Wenn der Raum eine Eigenschaft der Dinge an sich wäre, so müßten die räumlichen Dinge aus unendlich vielen Teilen bestehen, so müßte diese unendliche Menge von Teilen mit dem Raume an sich gegeben sein. Nur darin, daß eine unendliche Menge gegebener Teile ein begrenztes und vollendetes Ganzes ausmacht, liegt die Unmöglichkeit. Soll also der Raum und die Materie im Raume möglich sein, so gilt der Satz: entweder der Raum ist nicht ins Unendliche teilbar, oder der Raum ist nicht eine Eigenschaft der Dinge an sich. Da er das erste notwendig ist, so ist er unmöglich das zweite. Die unendliche Teilbarkeit des Raumes verneinen, hieße verneinen, daß der Raum zusammengesetzt und jeder Teil des Raums selbst wieder Raum sei: dies hieße den Raum selbst verneinen. Er ist ins Unendliche teilbar. Also bleibt für seine Möglichkeit nur der einzige Fall übrig, daß er keine Eigenschaft der Dinge an sich, sondern eine bloße Vorstellung bildet, daß also auch „die Materie kein Ding an sich selbst ist, sondern bloße Erscheinung unserer äußeren Sinne überhaupt, so wie der Raum die wesentliche Form derselben". Daß sich aber die Sache so und nicht anders verhält, hat die kritische Philosophie in ihrer transzendentalen Ästhetik bewiesen; und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, indem sie die unendliche Teilbarkeit der Materie bejahen und begründen, dürfen, wie die Antinomien, als ein indirekter Beweis der transzendentalen Ästhetik gelten.[1]

Ist der Raum eine bloße Vorstellung, so hat diesen Charakter auch seine unendliche Teilbarkeit. Er muß als ins Unendliche teilbar vorgestellt werden; dies heißt nicht: er ist ins Unendliche geteilt. Die Teilung kann in Gedanken ins Unendliche fortgesetzt werden; dies heißt nicht: es sind unendliche viele Teile unabhängig von unserer Vorstellung gegeben. Nur auf dieser letzten dogmatischen Annahme beruhen jene Widersprüche, wodurch Zeno die Möglichkeit des Raumes und der Materie zu widerlegen gesucht hat.[2]

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XII. S. 561—562.

[2] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. II. Lehrs. 4. Bew. Anmkg. 1 u. 2. (S. 503—508.)

III. Die beiden Grundkräfte der Materie.

1. Attraktion.

Die Materie ist bewegende Kraft, diese Kraft ist die Repulsion. Wenn nun die Materie nichts als repulsive Kraft wäre, so würde dieselbe für sich allein ununterbrochen fortwirken, die Teile der Materie daher immer weiter voneinander entfernen und zuletzt durch den unendlichen Raum zerstreuen: die Materie würde nicht mehr einen bestimmten Raum erfüllen, der Raum würde leer, die Materie selbst aufgehoben sein. Also kann die repulsive Kraft nicht die alleinige und ausschließende Bedingung zum wirklichen Dasein der Materie sein, da ihre alleinige ungehinderte Wirksamkeit nicht imstande ist, den Raum zu erfüllen.

Es ist mithin zum raumfüllenden Dasein noch eine andere Kraft nötig, welche der Repulsion entgegenwirkt und deren Ausdehnung ins Unbegrenzte verhindert, indem sie die Teile der Materie zwingt, sich einander zu nähern: diese Kraft ist die zusammendrückende. Daß eine solche Kraft möglich sei, haben wir vorher gezeigt; jetzt leuchtet ein, daß sie zum Dasein der Materie notwendig ist. Diese zusammendrückende Kraft ist entweder in der Materie selbst oder außer ihr. Außer ihr ist entweder leerer Raum oder andere Materie. Der leere Raum kann die Materie nicht zusammendrücken, denn der leere Raum ist kraftlos. Eine Materie kann die andere nur vermöge ihrer eindringenden Kraft, also ihrer eigenen stärkeren Repulsion zusammendrücken. Aber wenn diese entgegenwirkende Materie selbst nur repulsive Kraft wäre, so wäre sie eben deshalb gar nicht Materie. Also bleibt nur der einzige Fall übrig, daß die zusammendrückende Kraft in der Materie selbst liegt. Diese muß als solche in zwei einander entgegengesetzten Kräften bestehen: vermöge der einen Kraft repelliert sie ihre Teile und macht, daß sich dieselben voneinander entfernen; vermöge der andern zieht sie ihre Teile aneinander und macht, daß sich dieselben einander nähern. Diese zweite Kraft ist die *Anziehungs- oder Attraktionskraft*.

Die Attraktionskraft ist nicht aus der repulsiven abgeleitet. Ohne sie würde die letztere unbeschränkt, d. h. unendlich groß oder unmöglich sein. Also ist die Attraktionskraft die Bedingung, welche der repulsiven Kraft ihre ursprüngliche Grenze setzt. Mithin ist die Attraktionskraft selbst ursprünglich; sie ist in der Natur der Materie begründet, welche ohne sie gar nicht zustande kommen könnte, sie ist mithin ebenfalls eine Grundkraft der Materie. Wir haben früher gezeigt,

daß in der Bewegung der Materie die beiden Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung möglich sind; jetzt leuchtet ein, daß beide zum Dasein der Materie notwendig gehören.[1]

2. Repulsion und Attraktion.

Wenn die Materie nichts als Attraktionskraft wäre, so würde diese für sich allein ununterbrochen fortwirken; sie würde, durch nichts begrenzt, die Teile der Materie einander mehr und mehr nähern und zuletzt dieselben im mathematischen Punkte verschwinden machen: die Folge wäre der leere Raum, die aufgehobene Materie. Die Repulsion, ins Unbegrenzte fortgesetzt, erstreckt sich durch den unendlichen Raum; die Attraktion, ins Unbegrenzte fortgesetzt, verschwindet im mathematischen Punkt. Die Materie ist der erfüllte Raum, also kann ihre bewegende Kraft weder die repulsive allein noch die attraktive allein sein: nur beide zusammen können das raumerfüllende oder materielle Dasein bewirken. Jede von beiden muß einen bestimmten Grad haben; sie kann ihn nur haben, wenn die andere Kraft ihr entgegenwirkt. Die Attraktion macht, daß die Repulsion nicht ins Unendliche geht; eben dasselbe bewirkt die Repulsion in der ihr entgegengesetzten Kraft: darum sind beide die Grundkräfte der Materie, deren Dasein auf dem gemeinschaftlichen Zusammenwirken dieser beiden einander entgegengesetzten Kräfte beruht.[2]

Anziehung und Zurückstoßung sind die beiden ursprünglichen Kräfte der Materie, die notwendigen Bedingungen, ohne welche die Materie gar nicht sein kann. Wir haben von diesen beiden Kräften die Repulsion zuerst hervorgehoben und sie mit gutem Grunde der Attraktion vorangestellt. Nicht deshalb, weil die letztere etwa weniger ursprünglich wäre als jene (beide sind gleich ursprünglich und bedingen sich gegenseitig), sondern deshalb, weil uns die Materie ihr Dasein zuerst in der Form der Repulsion wahrnehmbar und erkennbar macht. Was wir von der Materie zuerst empfinden, ist, daß sie uns zurückstößt, also ihre Undurchdringlichkeit, die sich im Stoß und Druck kundgibt. Die Wahrnehmung setzt den Eindruck, der Eindruck die Berührung voraus; was die Materie berührt, dem setzt sie nach dem Maße ihrer Kraft ihren Widerstand entgegen, darauf also wirkt sie ein nach dem Grade ihrer Repulsion: daher ist diese für uns die erste und nächste Erscheinungsform der Materie.[3]

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Lehrsatz 5. Bew. Anmkg. (S. 508—510.) — [2] Ebendas. Hauptst. II. Lehrsatz 6. (S. 510.)
[3] Ebendas. Hauptst. II. Lehrs. 5. Anmkg. (S. 509—510.)

Die Körper oder Materien wirken aufeinander ein nach der Natur und dem Maße ihrer bewegenden Kräfte. Hier sind zwei Fälle denkbar: sie wirken aufeinander ein entweder in oder außerhalb der Berührung. Wenn sie sich berühren, so behauptet jeder gegen den anderen seine Undurchdringlichkeit, jeder stößt den anderen, so weit es ihm möglich ist, zurück: in der Berührung wirken die Körper repellierend aufeinander. „Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Physische Berührung ist Wechselwirkung der repulsiven Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien.“[1]

Wenn die Materien sich nicht berühren und doch aufeinander einwirken, so ist diese Wirkung (außerhalb der Berührung) eine Wirkung in die Ferne, eine «actio in distans». Entweder befindet sich zwischen den beiden Materien leerer Raum oder andere Körper, welche die Wirkung in die Ferne vermitteln. In dem ersten Falle wird die gegenseitige Einwirkung beider aufeinander durch nichts vermittelt: die Wirkung in die Ferne ist unmittelbar, wenn sie durch den leeren Raum geht.

Die Wirkung in die Ferne kann nicht Zurückstoßung sein, denn diese setzt die Berührung voraus. Wenn es also überhaupt eine Wirkung in die Ferne gibt, so kann diese nur in der Anziehung bestehen. In der Berührung können die Materien einander nur zurückstoßen, sie wirken in diesem Falle durch ihre Undurchdringlichkeit: die eine sucht die Bewegung der anderen, soviel sie vermag, von sich abzuhalten. Wenn es also überhaupt eine Anziehungskraft gibt, so kann diese nicht in der Berührung, sondern nur in die Ferne wirken. Anziehung ist Wirkung in die Ferne.[2]

Vermöge der Anziehung nähert sich ein Körper dem anderen. Aber nicht jede Annäherung ist Anziehung. Wenn z. B. der Körper B sich dem Körper A nähert, weil ihn der Körper C durch den Stoß in dieser Richtung bewegt, so ist klar, daß diese Annäherung zwischen B und A eine Folge des Stoßes von C, aber nicht der Anziehung von A ist; es ist die repulsive Kraft von C, welche in diesem Falle die Annäherung bewirkt hat: die Anziehung ist in diesem Falle nur scheinbar. Die wahre und eigentliche Anziehung zwischen zwei Körpern kann darum niemals durch andere Körper vermittelt werden. Wenn es

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Erklär. 6. Anmerkung. (S. 512.)
[2] Ebendas. Hauptst. II. Lehrsatz 7. Beweis. (S. 512.)

also eine wahre Anziehung gibt, so muß diese eine solche Wirkung in die Ferne sein, welche durch den leeren Raum geht, d. h. eine unmittelbare Wirkung. Wahre Anziehung ist unmittelbare Wirkung in die Ferne. Oder mit Kant zu reden: „Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum".

Wenn man die unmittelbare Wirkung in die Ferne leugnet, so leugnet man die Anziehungskraft. Wenn man die erste für unbegreiflich erklärt, so erklärt man eben dadurch auch die zweite für unbegreiflich, welche in der Tat in gar nichts anderem bestehen kann. Wäre die Anziehungskraft nicht imstande, durch den leeren Raum zu wirken, so könnte sie nicht unabhängig von der körperlichen Berührung wirken. Nun ist körperliche Berührung offenbar nicht möglich ohne körperliches Dasein, und dieses nicht möglich ohne ursprüngliche Anziehungskraft. Ohne diese Anziehungskraft kein körperliches Dasein, also auch keine körperliche Berührung: mithin ist die körperliche Berührung abhängig von der Anziehungskraft, nicht umgekehrt. Wenn aber die Anziehungskraft unabhängig ist von der körperlichen Berührung, so ist sie auch unabhängig von der Erfüllung des Raumes, so kann sie auch unabhängig davon wirken, d. h. sie muß imstande sein, durch den leeren Raum zu wirken. Auf diesen Begriff der Anziehungskraft als einer allgemeinen Eigenschaft der Materie gründete Newton seine Attraktionstheorie.[1]

So unterscheiden sich die beiden Grundkräfte der Materie in ihrer Wirkungsweise. Die Attraktion wirkt durch den leeren Raum, also ohne Vermittlung anderer Körper; die Repulsion wirkt nur durch solche Vermittlung, sie wirkt auf einen entfernten Körper nur durch die Kette der dazwischenliegenden Körper; der erste stößt den zweiten, dieser den dritten usf. Die Repulsion bewegt nur denjenigen Körper, welchen sie berührt; die Körper berühren sich in ihrer Grenze, die Grenze des Körpers ist die Fläche. Wenn zwei Körper nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung aufeinander einwirken können, so ist ihre bewegende Kraft eine „Flächenkraft"; wenn aber ein Körper auf die Teile des anderen jenseits der Berührungsfläche einwirkt, so dringt seine bewegende Kraft durch die Grenze hindurch und kann insofern eine „durchdringende Kraft" genannt werden. Es leuchtet ein, daß von

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Lehrsatz 7. Anmkg. 1 u. 2. (S. 513—515.)

den beiden Grundkräften der Materie die zurückstoßende eine Flächenkraft, die anziehende dagegen eine durchdringende Kraft ausmacht.[1]

3. Das Gesetz der Attraktion (Gravitation).

Nun wirkt die bewegende Kraft in jedem Teile der Materie, sonst würde die Materie den Raum nicht wahrhaft erfüllen, sondern einen leeren Raum einschließen. Jeder Teil der Materie ist bewegende Kraft, also jeder Teil der einen Materie zieht jeden Teil der anderen an. Je mehr Teile mithin ein Körper in sich begreift, um so mehr Anziehungskraft übt er aus: je größer seine Masse ist, um so größer ist seine Attraktion. Nennen wir die Menge der Teile die „Quantität der Materie", so ist die Anziehungskraft jederzeit dieser Quantität proportional. Mit anderen Worten: die Körper ziehen sich an im Verhältnis ihrer Massen; der größere zieht den kleineren an, d. h. er bewegt den kleineren und macht, daß sich dieser ihm nähert. Also steht die Annäherung der Körper allemal im umgekehrten Verhältnisse der Massen.[2]

Die Anziehungskraft wirkt durch den leeren Raum. Aber wie weit erstreckt sich im Raum ihr Wirkungskreis? Wirkt sie nur auf gewisse Entfernungen oder wirkt sie in aller Entfernung? Setzen wir den ersten Fall: die Anziehungskraft eines Körpers wirke nur bis auf eine gewisse Entfernung, so muß ihr Wirkungskreis irgendwo eine bestimmte Grenze haben, jenseits deren die Anziehungskraft jenes Körpers aufhört. Diese Grenze ist entweder körperlich oder sie ist bloß räumlich; entweder ist es ein Körper, der sich der Anziehungskraft entgegensetzt und ihr Halt gebietet, oder es ist eine gewisse Größe der Entfernung, über welche hinaus die Anziehungskraft nicht mehr wirkt. Ein Körper kann jene Grenze nicht sein, denn die Anziehungskraft ist in Ansehung der körperlichen Grenze durchdringend. Es bleibt daher als Grenzbestimmung nur die Entfernungsgröße übrig. Nun sind unendlich viele Entfernungsgrößen möglich und ebenso unendlich viele Grade der bewegenden Kraft. Es gibt hier keinen letzten Grad. Also gibt es auch keine Größe der Entfernung, mit welcher die anziehende Kraft ihren letzten Grad erreicht. Mithin hat die Anziehungskraft gar keine Grenze: sie wirkt durch den leeren Raum ins Unbegrenzte, ihre Wirksamkeit erstreckt sich durch den Weltraum.[3] Mit der zunehmenden Entfernung

[1] Metaph. Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Erklärung 7. (S. 516.)
[2] Ebendas. Erklärung 7. Zusatz. (S. 516.)
[3] Ebendas. Hauptst. II. Lehrs. 8. Beweis. (S. 516—517.)

hört die Anziehungskraft nicht auf, sie nimmt nur ab, sie vermindert ihren Grad, wie sich die Größe der Entfernung vermehrt. Je weiter der angezogene Körper entfernt ist, um so schwächer wird die bewegende Kraft des anziehenden; daher das Grundgesetz der allgemeinen Anziehung: die Körper ziehen sich an im geraden Verhältnis ihrer Massen und im umgekehrten Verhältnis ihrer Entfernungen. Die Anziehungskraft ist den Massen und Entfernungen proportional: jenen im geraden, diesen im umgekehrten Verhältnis.

Die Anziehungskraft ist demnach eine durchaus allgemeine Eigenschaft des materiellen Daseins: sie wirkt in jeder Materie, sie wirkt auf jede Materie, sie wirkt in allen Räumen. Mithin ist auch ihre Wirkung durchaus allgemein. Jede Materie ist dieser Wirkung unterworfen, jede wird von allen übrigen angezogen: diese Eigenschaft heißt Gravitation. Sie wird nach den verschiedensten Richtungen angezogen; ihre Gravitation ist verschieden nach den Massen der anziehenden Körper, die größte Masse zieht am meisten an: also ist in dieser Richtung auch die Gravitation am größten. Die angezogene Materie wird sich in der Richtung der größten Gravitation bewegen: dieses Streben ist ihre Schwere. Die Gravitation oder Schwere ist die unmittelbare und allgemeine Wirkung der Attraktion, wie die Elastizität die unmittelbare Wirkung der Repulsion war. Elastizität und Schwere sind mithin die ursprünglichen Eigenschaften jeder Materie, da Attraktion und Repulsion deren Grundkräfte sind.[1]

Nur durch das Zusammenwirken dieser beiden Grundkräfte ist die Materie möglich. Aus der Natur jeder der beiden ursprünglichen Kräfte folgt das Gesetz ihrer Wirkungsart. Darin stimmen beide überein, daß sie mit der abnehmenden Entfernung an Stärke zunehmen, daß sie also im umgekehrten Verhältnisse der Entfernungen wirken. Aber die Zurückstoßungskraft wirkt nur in der Berührung, also in unendlich kleinen Entfernungen, dagegen die Anziehungskraft wirkt in jeder Entfernung; jene wirkt nur im erfüllten oder körperlichen, diese wirkt durch den leeren Raum. Jede wirkt, wie es in der Natur der Kraft liegt, von einem bestimmten Punkte aus gleichmäßig nach allen Richtungen. Denken wir uns die Attraktionskraft in einem bestimmten Punkte, so werden alle Punkte, die gleich weit von dem anziehenden entfernt sind, gleich stark dahin angezogen: alle diese in verschiedenen Ebenen gelegenen, von dem Mittelpunkte gleich weit entfernten Punkte müssen in einer Kugelfläche

[1] Metaph. Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Lehrs. 8. Zusatz 2. (S. 518.)

liegen; jeder Grad der Attraktionskraft beschreibt seine Wirkungssphäre in einer Kugelfläche; jene Grade nehmen in dem Maße ab, als die Kugelflächen zunehmen; sie wachsen in demselben Maße als diese abnehmen. Da nun die Oberflächen konzentrischer Kugeln quadratisch wachsen und abnehmen, so folgt das Gesetz der Anziehungskraft: „sie wirkt im umgekehrten Verhältnisse der Quadrate der Entfernungen". Dagegen die repulsive Kraft wirkt im körperlichen Raum, ihre Wirkung ist die Raumerfüllung, ihre Wirkungsweise muß durch die Größe des körperlichen Raumes bestimmt werden, nicht durch das Quadrat, sondern durch den Würfel der Entfernungen: daher wirkt sie im umgekehrten Verhältnisse der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen.[1]

IV. Die spezifische Verschiedenheit der Materien.

1. Figur und Volumen.

Die Körper in der Natur sind unendlich mannigfaltig und verschieden. Wir haben bisher nur ihre allgemeinen Eigenschaften erklärt, die Attribute der körperlichen Natur, welche selbst ohne die Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung gar nicht gedacht werden kann. Diese beiden Kräfte sind die Grundeigenschaften aller Materie. Welches sind die abgeleiteten oder besonderen Eigenschaften?

Vermöge der repulsiven Kraft erfüllt die Materie einen bestimmten Raum. Die repulsive Kraft ist als intensive Größe unendlich vieler Grade fähig. So verschieden die Grade sind, so verschieden kann die Erfüllung des bestimmten Raumes sein. Der ganze Raum ist erfüllt, aber in verschiedenen Graden. Nennen wir den bestimmten Grad der Raumerfüllung die Dichtigkeit der Materie, so kann dieselbe Raumgröße ganz erfüllt sein durch Materien von verschiedener Dichtigkeit. Es ist nicht nötig, die Annahme leerer Zwischenräume zu machen, um die verschiedenen Dichtigkeiten der Materie zu erklären.

Wenn nun die Materie einen bestimmten Raum erfüllt, so folgt, daß sie in bestimmte räumliche Grenzen eingeschlossen ist, daß sie innerhalb dieser Grenzen den Raum vollkommen einnimmt. Die Begrenzung ist ihre räumliche Form, die Erfüllung ihr Raumesinhalt: jene ist die Figur, diese das Volumen der Materie. Der erfüllte Raum ist ganz erfüllt, aber nach dem Maße der zurückstoßenden Kraft in verschiedenen Graden; er ist in höherem oder geringerem Grade erfüllt, er ist in

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Lehrsatz 8. Anmkg. 1 u. 2. (S. 518—523.)

diesem Sinne mehr oder weniger erfüllt, dies heißt nicht: es ist mehr oder weniger Raum erfüllt, es gibt mehr oder weniger Teile in dem materiellen Raume, die gar nicht erfüllt oder völlig leer sind. Gibt es aber in dem körperlichen Raume keine leeren Teile, so hängen alle Teile der Materie genau zusammen, so bildet die Materie ein Kontinuum, kein Interruptum.[1]

2. Zusammenhang oder Kohärenz.

Die Teile der bestimmten Materie bilden einen stetigen, an keinem Punkte unterbrochenen Zusammenhang: es gibt also keinen Teil, der nicht von einem anderen unmittelbar berührt würde. Was die Teile einander nähert und aneinander zieht, ist die Attraktionskraft. Wenn die Attraktionskraft die Teile aneinander festhält, so wirkt sie in der Berührung, sie wirkt dann als Flächenkraft und bildet den Zusammenhang oder die Kohärenz der Teile. Da nun jeder Teil eine bewegliche und darum räumlich veränderliche Substanz ist, so ist auch ihr Zusammenhang veränderlich. Die Veränderung im Zusammenhange der Teile kann eine doppelte sein: entweder der Wechsel der sich berührenden Teile oder die Aufhebung der Berührung. Im ersten Falle tritt kein Teil außer aller Berührung mit den übrigen: so viele Teile sich vor dem Wechsel berührt hätten, ebensoviele berühren sich nach ihm, das Quantum der Berührung im ganzen wird nicht vermindert; im zweiten Falle dagegen treten gewisse Teile außer aller Berührung: dort werden die Teile gegeneinander verschoben, hier werden sie voneinander getrennt. Was also den Zusammenhang oder die Kohärenz der Materie betrifft, so sind deren Teile entweder verschiebbar oder trennbar oder auch beides. Was in den Teilen der Trennung widerstrebt, ist die Kraft ihres Zusammenhanges; was sich der Verschiebung widersetzt, ist die Anhänglichkeit, welche die Teile zueinander haben, ihre gegenseitige Friktion oder Reibung.[2]

3. Flüssige und feste Materien.

Jede Materie wehrt sich gegen die Trennung ihrer Teile, denn jede hat einen bestimmten Zusammenhang, und die Kraft dieses Zusammenhangs widersetzt sich der trennenden Kraft; aber nicht jede Materie widersetzt sich der Verschiebung ihrer Teile, denn nicht in jeder Materie hängen die Teile so aneinander, daß sie sich gegenseitig reiben

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Allgem. Anmkg. zur Dynamik. (S. 523—535.)

[2] Ebendas. Hauptst. II. Allg. Anmkg. zur Dynamik: 2. (S. 526—529.)

und daß der eine den andern festhält. Wenn sie sich gar nicht aneinander reiben, so sind sie absolut verschiebbar: diese vollkommene Verschiebbarkeit der Teile macht den Charakter des flüssigen Körpers. Der flüssige Körper kann durch die geringste Kraft den Zusammenhang seiner Teile verändern, ohne ihn aufzuheben; er kann durch die geringste Kraft den Zusammenhang seiner Teile wechseln.

Wenn die Teile eines Körpers nicht absolut verschiebbar sind, so hängen sie durch Reibung zusammen und halten sich gegenseitig fest, so ist eine Veränderung ihres Zusammenhangs zugleich eine Trennung der Teile, nicht bloß ein Wechsel ihrer Berührung: ein solcher Körper heißt fest oder starr, er heißt spröde, wenn seine Teile so fest aneinanderhängen, daß sie sich nur durch einen Riß trennen lassen.

Hieraus erhellt der Unterschied der festen und flüssigen Körper. Die Teile können in beiden getrennt werden; sie können in dem festen Körper nicht verschoben, sondern nur getrennt werden. Der Verschiebung der Teile widersetzt sich die Reibung, der Trennung widersetzt sich der Zusammenhang. Worin sich also der feste Körper von dem flüssigen unterscheidet, das ist nicht der Zusammenhang, sondern die Reibung der Teile. Daher darf man nicht sagen, der feste Körper habe einen größeren Zusammenhang als der flüssige, er hat nur eine andere Art des Zusammenhangs. Wenn der Körper um so flüssiger wäre, je geringer der Zusammenhang seiner Teile ist, so würde die Vergrößerung des Zusammenhangs die Flüssigkeit des Körpers vermindern. Nun ist der Zusammenhang eines Körpers um so größer, je mehr Teile einander berühren, je weniger Teile den leeren Raum berühren. Wenn diese Teile eine Kugelgestalt bilden, so ist offenbar ihre wechselseitige Anziehung, ihre gegenseitige Berührung am größten, so ist die Berührung mit dem leeren Raum die kleinste. Ist nun ein Wassertropfen weniger flüssig, wenn er den größten Zusammenhang seiner Teile, die Kugelgestalt angenommen hat? Die Vergrößerung des Zusammenhangs tut mithin der Flüssigkeit der Materie nicht den mindesten Abbruch. Der Verschiebung seiner Teile leistet das Wasser keinen Widerstand, wohl aber deren Trennung. Im Wassertropfen bewegt sich das Insekt mit Leichtigkeit, aber mit Mühe arbeitet es sich durch auf die Oberfläche des Tropfens.

Weil die flüssigen Teile absolut verschiebbar sind, so sind sie gegen den kleinsten Druck widerstandslos, der deshalb das Wasserteilchen nach allen Richtungen hin zu bewegen vermag. Nehmen wir an, daß es dem

kleinsten Druck auch nur den kleinsten Widerstand entgegensetzte, so würde sich mit dem zunehmenden Drucke dieser Widerstand verstärken und am Ende so wachsen, daß die Teile nicht mehr aus ihrer Lage gerückt oder nicht mehr verschoben werden könnten. Denken wir uns nun zwei verbundene Röhren von ungleicher Größe, die eine so weit, die andere so eng, als man will, beide mit Wasser gefüllt: so würde es bei der kleinsten Widerstandskraft gegen die Verschiebung der Teile unmöglich sein, daß die geringere Wassermasse die größere steigen macht; also müßte zuletzt das Wasser in der engeren Röhre höher stehen, als in der weiteren, was der Natur des flüssigen Körpers und den ersten Gesetzen der Hydrodynamik widerstreitet. Wenn wir der flüssigen Materie auch nur die geringste Widerstandskraft gegen die Verschiebung ihrer Teile zuschreiben, auch nur in etwas die absolute Verschiebbarkeit der letzteren einschränken, so sind alle Bedingungen der Hydrostatik aufgehoben.[1]

4. Die Elastizität als expansive und attraktive.

Es ist die Kraft des Zusammenhangs in jeder Materie, welche sich gegen die Trennung der Teile wehrt; es sind die bewegenden Grundkräfte der Repulsion und Attraktion, welche in jeder Materie mit einer gewissen Stärke zusammenwirken und dadurch die bestimmte Raumerfüllung und den Zusammenhang der materiellen Teile bewirken. Jede Veränderung des Volumens ist daher ein Angriff auf die Kräfte der Materie, welche sich diesem Angriffe notwendig widersetzen. Nun ist die Veränderung des Volumens entweder dessen Vergrößerung oder Verkleinerung. Die Materie wird in beiden Fällen durch ihre Kraft diese Veränderung aufzuheben suchen: sie wird in ihr früheres Volumen zurückkehren, entweder indem sie sich wieder ausdehnt, wenn ihre Teile von außen zusammengedrückt, oder in dem sie sich wieder zusammenzieht, wenn durch äußere Kraft ihre Teile auseinandergespannt werden. Dieses Bestreben der Materie ist ihre abgeleitete Elastizität, deshalb abgeleitet, weil sie durch die Grundkräfte, das Volumen und den Zusammenhang der Materie bedingt ist, während die ursprüngliche Elastizität unmittelbar aus der Repulsion selbst folgt. Die abgeleitete Elastizität ist entweder expansiv oder attraktiv, je nach der Richtung, in welcher die Materie ihr ursprüngliches Volumen wiederherzustellen strebt.[2]

---

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. II. Allg. Anmkg. zur Dynamik: 2. (S. 526—529.)

[2] Ebendas. Hauptst. II. Allg. Anmkg. zur Dynamik: 3.(S. 529—530.)

5. Mechanische und chemische Veränderung.

Materien können aufeinander einwirken und sich gegenseitig verändern. Die materielle Veränderung ist in allen Fällen eine räumliche, sie betrifft entweder den Ort und die Lage des Körpers oder seine Zusammensetzung, die Verbindung seiner Teile. Eine Materie kann unter dem Einflusse der anderen ihren Ort und die Verbindung ihrer Teile verändern. Von der ersten Art der Veränderung, der fortschreitenden Bewegung infolge der Attraktion oder Repulsion, welche ein Körper auf den anderen ausübt, haben wir bereits gehandelt. Wir reden jetzt von der zweiten Art der Veränderung. Wenn eine Materie die Verbindung ihrer Teile unter dem Einfluß einer anderen verändert, so kann dieser Einfluß doppelter Art sein: entweder eine Materie verändert die Zusammensetzung der andern durch eindringende Bewegung, oder sie bringt diese Veränderung ohne einen solchen äußeren gewaltsamen Eingriff hervor: im ersten Fall ist die Veränderung mechanisch, im zweiten chemisch.

Wenn wir einen Körper durch einen dazwischengetriebenen Keil spalten, so wird die Verbindung seiner Teile verändert, diese Veränderung ist aber nur mechanisch, denn es ist nicht die Eigentümlichkeit des Keils und dessen eigene Kraft, sondern lediglich die seines Stoßes, wodurch hier die Veränderung bewirkt wird. Wenn aber zwei Körper auch im Zustande der Ruhe wechselseitig die Verbindung ihrer Teile verändern, so ist diese Veränderung chemisch. Die verbundenen Teile werden getrennt: die chemische Trennung heißt Auflösung. Die Teile der einen Materie verbinden sich mit den Teilen der anderen; wenn diese so verbundenen Materien wieder getrennt und voneinander abgesondert werden, so heißt diese Trennung Scheidung. Die chemischen Veränderungen sind Auflösung und Scheidung. Es gibt eine absolute Auflösung der einen Materie durch die andere. Dann ist jeder Teil der einen mit einem Teile der anderen in demselben Verhältnisse verbunden, als die ganzen Körper selbst miteinander verbunden sind. Nennen wir den einen Körper das Auflösungsmittel, den anderen die aufzulösende Materie, so gibt es keinen Teil des einen, welcher nicht mit einem Teile des anderen in bestimmter Proportion verbunden wäre: wir haben in dieser chemischen Verbindung einen Körper, der in jedem seiner Teile aus den beiden Bestandteilen des Auflösungsmittels und der aufzulösenden Materie zusammengesetzt ist. Der Körper heiße C, diese Bestandteile A und B. Nun ist das Volumen des Körpers C

in jedem seiner Teile erfüllt von A und B; beide nehmen denselben Raum ein, was unmöglich wäre, wenn sie nur äußerlich aneinander gefügt wären. Ihre Verbindung ist mithin eine Durchdringung. Die absolute Auflösung ist die chemische Durchdringung, nicht Juxtaposition, sondern „Intussuszeption". Die Juxtaposition ist mechanische, die Intussuszeption chemische Verbindung. Wären die Teile nur aneinandergefügt, so wäre A nur an der Stelle, wo B nicht ist, so würde A nicht den ganzen Raum des Körpers C erfüllen, und ebensowenig B. Mechanisch läßt sich darum die chemische Verbindung nicht erklären, sondern nur dynamisch.[1]

6. Mechanische und dynamische Naturphilosophie.

Hier ist der Punkt, wo die kantische Naturphilosophie der mechanischen Physik widerstreitet und der mathematisch-mechanischen Erklärungsart die metaphysisch-dynamische entgegensetzt. Es wird gezeigt, daß die erste den Vorzug nicht hat, welchen sie zu haben vorgibt. Sie hält ihre Prinzipien für die einzig möglichen zur Erklärung der spezifischen Verschiedenheit der Materien. Wenn also Körper von demselben Volumen verschiedene Dichtigkeiten haben, so könne man diese Tatsache nicht anders erklären, als daß der dichtere mehr Teile desselben Raumes erfülle, der weniger dichte dagegen weniger. Wenn aber dieser weniger Teile desselben Raumes erfüllt, so müssen gewisse Raumteile vorhanden sein, die er gar nicht erfüllt, die also vollkommen leer sind. Es muß dann leere Räume geben, der Körper ist dann kein Kontinuum mehr, sondern ein Interruptum; seine Zusammensetzung ist nur aggregativ, die Teile können sich nicht durchdringen, sondern nur äußerlich (mit größeren oder kleineren Zwischenräumen) aneinanderfügen. Also gibt es Teile, welche absolut undurchdringlich, physisch unteilbar sind, Atome, Elementarkörperchen oder Korpuskeln, ihrem Stoffe nach gleichartig, nur verschieden in ihrer Gestalt und in der von ihrer Form abhängigen Bewegung: Maschinen, aus denen, als ihren Grundstoffen, alle Erscheinungen der Natur abgeleitet werden müssen. Diese Erklärungstheorie ist die mechanische Naturphilosophie, entweder die Atomistik Demokrits mit dem Prinzip der Atome und des Leeren oder die Korpuskularphysik Descartes'.

Kant hatte bereits in der Vernunftkritik, in der Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes, gezeigt, daß der leere Raum und

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. II. Allg. Anmkg. zur Dynamik: 4. (S. 530—535.)

die unteilbaren Stoffe nicht Gegenstände einer möglichen Erfahrung, also nicht Naturerscheinungen seien, daß sie eine metaphysische Hypothese ausmachen, welche nur nötig erscheine, so lange man in der Natur keine anderen als extensive Größen anerkenne; der Begriff intensiver Größen hebe diese Einseitigkeit auf und mache die darauf gestützte Hypothese überflüssig.[1] Genau in demselben Geiste bekämpft Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die mechanische Naturphilosophie. Er bestreitet deren Notwendigkeit und setzt an ihre Stelle die dynamische Erklärungsweise. Die Materie ist nicht bloß extensive Größe und Masse, sie ist zugleich intensive Größe, denn sie ist Kraft. „Alle Erfahrung gibt uns nur komparativ-leere Räume zu erkennen, welche nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie, ihren Raum mit größerer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leere Räume zu bedürfen."[2]

Drittes Kapitel.

Die Mitteilung der Bewegung. Mechanik.

Die Phoronomie hatte die Bewegung nur als Größe und darum die Materie nur als das Bewegliche im Raume betrachtet, welches sich durch den mathematischen Punkt vorstellen ließ; die Dynamik hat in der Materie deren ursprüngliche bewegende Kräfte erkannt: also ist die Materie das Bewegliche, welches bewegende Kraft hat, sie ist der durch eigene Kraft bewegliche und bewegte Körper. Die Körper können gegenseitig aufeinander einwirken und sich wechselseitig bewegen. Da aber jeder durch eigene Kraft bewegt wird, so kann ihm von außen oder durch andere Körper die Bewegung nicht erst erteilt, sondern nur mitgeteilt werden. Ein anderes ist die Bewegung erteilende Kraft, ein anderes die Bewegung mitteilende; jene ist ursprünglich, diese abgeleitet. Es gibt keinen bewegten Körper, überhaupt keine Materie ohne Bewegung erteilende Kraft; es gibt ohne bewegten Körper keine Bewegung mitteilende Kraft: jene war Gegenstand der Dynamik, diese ist Gegenstand der Mechanik.

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. VI. (S. 459—462.)

[2] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Allg. Anmkg. zur Dynamik. (S. 532—535.)

Ein Körper kann dem anderen seine Bewegung mitteilen, indem er ihn entweder anzieht oder fortstößt, entweder also durch Attraktion oder Repulsion, im letzten Falle geschieht die Mitteilung durch Druck oder Stoß: in beiden Fällen sind die Gesetze der mitgeteilten Bewegung dieselben, nur die Richtungslinien verschieden. Wir beschränken uns deshalb auf die Bewegung, welche durch repulsive Kräfte mitgeteilt wird.[1]

Die mitgeteilte Bewegung ist eine Wirkung, welche ein bewegter Körper auf einen anderen ausübt. Um diese Wirkung zu bestimmen, muß man vor allem die Ursache richtig erkennen. Die wirkende Ursache ist die Kraft des bewegten Körpers. In jedem bewegten Körper wirken zwei Faktoren, die Größe des Körpers und die der Bewegung; die Größe des Körpers besteht in der Menge seiner bewegten Teile (Masse), die Größe der Bewegung ist die Geschwindigkeit: also sind Masse und Geschwindigkeit die beiden Faktoren, deren Produkt die Kraft eines bewegten Körpers bestimmt oder dessen ganze Bewegungsgröße ausmacht. In der Phoronomie kam die Masse gar nicht in Betracht, die Bewegungsgröße erschien dort bloß als Geschwindigkeit; hier dagegen gilt als das Subjekt der Bewegung nicht mehr der mathematische Punkt, sondern die materielle Substanz, deren Größe nach der Menge ihrer Teile verschieden ist: darum ist jetzt die Größe der Bewegung nicht mehr bloß der Grad der Geschwindigkeit, sondern das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit. Es ist unmöglich, die Masse eines Körpers oder die Menge seiner Teile, für sich genommen, zu schätzen, weil der Körper ins Unendliche teilbar ist. Also kann die Größe der Masse nur durch die Größe der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden. Setzen wir, die Geschwindigkeit eines Körpers sei gleich 5 Grad, die ganze Bewegungsgröße gleich 15, so ergibt sich für die Masse x die Gleichung $5x = 15$, also $x = 3$. In allen Fällen ist die Masse gleich der Quantität der Bewegung, geteilt durch die gegebene Geschwindigkeit. Es folgt von selbst, daß die Quantität der Bewegung oder die Kraft des bewegten Körpers sich gleich bleibt, wenn man bei dem einen die Masse, bei dem anderen die Geschwindigkeit verdoppelt usf.[2]

Damit ist der Gegenstand der mechanischen Körperlehre bestimmt. Es ist die Veränderung, welche ein Körper durch seine Bewegung einem

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. III. Metaphysische Anfangsgründe der Mechanik. Erklärung 1. Anmkg. (S. 536—537.)

[2] Ebendas. Hauptst. III. Erklär. 2. Lehrsatz 1. Beweis. Zusatz. Anmkg. (S. 537—541.)

anderen mitteilt. Zu dieser Veränderung steht der Körper in einem dreifachen Verhältnis, und in diesen drei verschiedenen Beziehungen muß er von der mechanischen Körperlehre betrachtet werden: er ist in seiner Masse das Subjekt dieser Veränderung, dasjenige, was sich verändert, oder in welchem die Veränderung vor sich geht; er ist durch seine Bewegung die Ursache, die jene Veränderung in einem anderen Körper hervorbringt oder dem anderen Körper Bewegung mitteilt, das Bewegung mitteilende Subjekt; zugleich ist er das Objekt, dem von einem anderen Körper Bewegung mitgeteilt wird. Also muß die Mechanik den Körper betrachten als Subjekt aller Bewegung, als einem anderen Körper Bewegung mitteilendes Subjekt, als Subjekt und zugleich Objekt der mitgeteilten Bewegung, d. h. als Bewegung mitteilend und zugleich mitgeteilte Bewegung empfangend. Mit anderen Worten: die Mechanik betrachtet die körperlichen Veränderungen in Ansehung ihrer Substanz, ihrer Ursache und ihrer Wechselwirkung. So ist die mechanische Körperlehre ganz auf jene Grundsätze des reinen Verstandes gebaut, die wir als „Analogien der Erfahrung" in der Vernunftkritik kennengelernt haben: es waren die Grundsätze der Substanz, der Kausalität und der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. In aller Veränderung beharrt die Substanz; jede Veränderung hat ihre Ursache oder ist eine Wirkung; alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Diese Grundsätze der reinen Naturwissenschaft, angewendet auf die Bewegung, bilden die Gesetze der Mechanik.

Es ist klar, daß jene Grundsätze auf die Bewegung ohne weiteres anwendbar sind. Denn jede Bewegung ist eine räumliche Veränderung. Was von aller Veränderung gilt, muß eben deshalb auch von dieser Veränderung (der Bewegung) gelten. Die Substanz derselben ist die Materie. Die Grundsätze der Mechanik verhalten sich zu jenen Grundsätzen des reinen Verstandes wie der Begriff der Bewegung zu dem der Veränderung, d. h. wie die Spezies zur Gattung. Die Gesetze der Mechanik, soweit dieselben a priori erkennbar sind, sind nichts anderes als die Analogien der Erfahrung in ihrer physikalischen Anwendung.

I. Das Gesetz der Selbständigkeit. Die Materie als Substanz.

Die Bewegung ist Veränderung der körperlichen Natur, das Subjekt oder die Substanz dieser Veränderung ist die Materie in ihren Teilen, die körperliche Masse oder die Quantität der Materie. Darum

gilt das Gesetz: „Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert".[1]

Das Kennzeichen der Substanz ist die Beharrlichkeit, nur im Raume ist das beharrliche Dasein erkennbar, das beharrliche Dasein im Raume, das letzte Subjekt aller räumlichen Veränderung (Bewegung), ist die Materie: folglich ist die Materie die einzige erkennbare Substanz.[2] Die Materie besteht aus Teilen, diese sind räumlich, d. h. außereinander, jeder dieser Teile ist beweglich, also kann sich jeder von den anderen absondern, trennen, eine eigene Bewegung für sich haben, d. h. selbständiges Subjekt einer Bewegung oder Substanz sein. Die Teile der Materie können getrennt, aber nicht vernichtet werden. Zerteilung ist nicht Vernichtung. Es gibt keine körperliche Veränderung, die einen materiellen Teil vernichten oder aus nichts hervorbringen könnte. Also gibt es keine körperliche Veränderung, welche die Menge der materiellen Teile um das Mindeste vermehren oder vermindern könnte, also bleibt die Quantität der Materie bei allen körperlichen Veränderungen dieselbe, unvermehrt und unvermindert.[3]

Der Beweisgrund der Beharrlichkeit der Materie liegt in ihrem räumlichen Dasein, in ihren außereinander befindlichen Teilen, in ihrer extensiven Größe. Es ist nicht zu begreifen, wie außereinander befindliche Teile verschwinden können. Ihre Beharrlichkeit und damit ihre Substantialität ist einleuchtend. Aus eben diesem Grunde läßt sich von dem Subjekte der inneren Erscheinungen, von dem Gegenstande des inneren Sinnes, dem denkenden Subjekte, welches keine extensive, sondern nur intensive Größe ist, niemals beweisen, daß es beharre. Das einzige Kennzeichen, woran man die Substanz erkennt, ist in diesem Falle unerkennbar. Darum ist von der Seele nicht zu beweisen, daß sie Substanz sei; darum gab es keine rationale Psychologie, keinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Setzen wir die Wesenseigentümlichkeit der Seele in das Bewußtsein, so läßt sich aus der einfachen Natur des Bewußtseins nichts für sein beharrliches Dasein schließen. Das Bewußtsein erscheint in den Gradunterschieden der Klarheit und

---

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 2. (S. 541.)

[2] Vgl. Kants Widerlegung des Idealismus. (Kr. d. r. V. 2. Aufl. 1787. O. A. S. 274—279. A. A. S. 190—193.) Vgl. vor. Bd. Buch II. Kap. VII. (S. 476—481.)

[3] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 2. Beweis. (S. 541—542.) — Vgl. vor. Bd. Buch II. Kap. VII. (S. 469—471.)

Dunkelheit; es läßt sich denken, daß es in abnehmenden Graden zuletzt verschwindet, ohne daß irgendeine Substanz dabei vernichtet wird. Daher war es ein sehr gedankenloser Schluß der dogmatischen Metaphysik, aus der Teilbarkeit der Dinge die Vergänglichkeit, aus der Einfachheit das beharrliche Dasein zu folgern. Im Gegenteil: das Teilbare ist unvergänglich, wenigstens ist seine Vernichtung auf keinerlei natürliche Weise zu begreifen. Wenn sie geschieht, so ist sie ein Wunder. Zerteilung ist nicht Zerstörung, nicht Vernichtung, sondern (räumliche) Veränderung der Teile. Der Stoff bleibt, die Form allein verwandelt sich. In dem materiellen Dasein, in der räumlichen Natur gibt es keine Vernichtung, sondern nur Verwandlung, weder Entstehen noch Vergehen, sondern nur Metamorphose.[1]

II. Das Gesetz der Trägheit.

1. Die äußere Ursache.

Jede Veränderung hat ihre Ursache, also auch die der Materie. Diese Veränderung ist Bewegung, die Materie erfüllt den Raum, ihre Teile sind außereinander, ihre Bestimmungen sind sämtlich räumlicher, darum äußerer Natur; also muß auch die Ursache ihrer Veränderungen eine äußere sein. Das Gesetz heißt: „Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache".

Die räumliche Veränderung besteht in der Bewegung und Ruhe, die Materie ruht entweder oder sie bewegt sich. Wenn sie ruht, so kann sie nur durch eine äußere Ursache zur Bewegung genötigt werden; wenn sie sich bewegt, so behält sie dieselbe Geschwindigkeit und dieselbe Richtung, bis eine äußere Ursache sie zwingt, ihren Bewegungszustand zu ändern. Die Materie beharrt demnach in ihrem Zustande der Ruhe oder der Bewegung, bis eine äußere Ursache auf sie einwirkt. Es ist also vollkommen gleich, ob wir sagen: „alle Veränderung der Materie hat ihre äußere Ursache", oder: „die Materie beharrt in ihrem vorhandenen Zustande, bis sie von außen her daraus vertrieben wird". Dieses Gesetz der Beharrung ist das Gesetz der Trägheit (lex inertiae), welches nur in diesem Verstande einen gültigen Sinn hat.[2]

2. Mechanismus und Hylozoismus. Bewegung und Leben.

Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. Negativ ausgedrückt: keine Veränderung der Materie hat eine innere

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 2. Anmkg. (S. 542—543.) — Vgl. vor. Bd. Buch II. Kap. VII. (S. 470.) Ebendas. Kap. X. (S. 531 flgd.)
[2] Ebendas. Hauptst. III. Lehrsatz 3. (S. 543.)

Ursache. Wenn eine Substanz aus innerer Ursache, also aus innerem Antrieb ihren Zustand verändert, so ist die Substanz lebendig. Die innere Ursache ist ein Trieb, ein Begehren; die innere Tätigkeit ist ein Denken, Fühlen, Wollen. Alle Veränderung der materiellen Substanz besteht in der Bewegung. Wenn sich die materielle Substanz aus innerer Ursache bewegte, so wäre die Materie lebendig, so wären in ihr Bewegungstriebe und vorstellende Kräfte. Nun ist die Materie äußere Erscheinung, Gegenstand bloß der äußeren Anschauung. Triebe, Begierden, Vorstellungen dagegen sind nie Objekte der äußeren Anschauung, also können sie auch nie Bestimmungen der Materie sein, in keinem Falle sind sie deren erkennbare Bestimmungen.[1]

Wir reden von der Materie als Gegenstand der Erfahrung, als Objekt der Naturwissenschaft, wir reden von ihr nur in diesem Sinn. Nun kann in diesem Sinn nie die Rede davon sein, daß sich die Materie aus inneren Ursachen verändert; mithin ist die Materie, wissenschaftlich genommen, durchaus leblos: das Gesetz der Trägheit ist gleichbedeutend mit dem der Leblosigkeit. Es darf darum die Trägheit auch nicht verstanden werden als ein Beharrungstrieb der Materie, als ein positives Bestreben derselben, ihren Zustand zu erhalten. Sobald die Materie als eine von Bewegungstrieben und vorstellenden Kräften erfüllte Substanz vorgestellt wird, wird sie als lebendig gedacht: diese Vorstellungsweise ist Hylozoismus. Es ist klar, daß damit jeder wissenschaftliche Begriff der Materie und damit alle Naturwissenschaft aufhört: der Hylozoismus ist der Tod aller Naturphilosophie. Hatte Kant vorher die dynamische Naturerklärung der mechanischen, soweit diese atomistisch ist, entgegengesetzt, so setzt er hier die mechanische Naturphilosophie dem Hylozoismus entgegen, welcher bei den Griechen der alten Zeit, bei den Italienern des sechzehnten Jahrhunderts, bei Leibniz in der neueren Zeit seine naturphilosophische Geltung hatte.

Die Atomistik ist nach Kant zur Naturerklärung nicht nötig, der Hylozoismus aber absolut verwerflich, denn er setzt an die Stelle des wissenschaftlichen Begriffs der Materie eine Phantasie, welche nie sein kann, was die Materie immer sein muß: Objekt der äußeren Anschauung. Wenn aber die Bewegung nicht aus inneren Ursachen erklärt werden darf, so darf sie auch nicht aus zwecktätigen Kräften, also nicht durch Zweckursachen erklärt werden. Denn die Zwecke in der Natur sind innere Ursachen. Es folgt, daß in der wissenschaftlichen Naturerklärung

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 3. Beweis. (S. 543.)

die Teleologie gar keinen Platz hat. Mit dem Hylozoismus wird daher von der Naturphilosophie auch die Teleologie ausgeschlossen. Es gibt in der naturwissenschaftlichen Erklärung der Dinge nach kritischen Grundsätzen keine andere Kausalität als die mechanische.[1]

III. Das Gesetz der Gegenwirkung oder des Antagonismus.

Jede Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache, also ist sie eine äußere Wirkung. Ein Körper wird bewegt durch einen anderen, beide Körper sind zugleich da, mithin stehen sie nach dem Grundsatze der Gemeinschaft in Wechselwirkung: sie bewegen sich gegenseitig. Der bewegte Körper wirkt auf den bewegenden zurück. Die Wechselwirkung ist in diesem Falle Gegenwirkung, die actio mutua ist von seiten des bewegten Körpers reactio. Wird ein Körper durch einen anderen gestoßen, so reagiert er durch den Gegenstoß; wird er durch einen anderen gedrückt, so reagiert er durch den Gegendruck; wird er gezogen, so reagiert er durch den Gegenzug. Und hier gilt das Gesetz: „daß Wirkung und Gegenwirkung jederzeit gleich sind". Der Stoß ist gleich dem Gegenstoß, der Druck gleich dem Gegendruck, der Zug gleich dem Gegenzug.[2]

1. Das Problem.

Dieses Gesetz gilt in der Körperwelt allgemein und notwendig, es ist also ein Naturgesetz der metaphysischen Körperlehre und muß a priori erkannt werden. Indessen haben die Naturforscher den Erklärungsgrund nicht an der wahren Stelle gesucht. Newton wußte nicht, dieses Gesetz aus Prinzipien zu begründen, sondern berief sich auf die Erfahrung; Kepler wollte dasselbe so erklären, daß jeder Körper der eindringenden Bewegung einen Widerstand entgegensetzt, kraft dessen er nicht bloß auf sich einwirken läßt, sondern zurückwirkt und die Größe der eindringenden Bewegung vermindert: diese Widerstandskraft bezeichnete Kepler als die jedem Körper natürliche Trägheit. Er hat aus der Trägheit eine Trägheitskraft, eine vis inertiae gemacht und auf diese Weise dem wahren Begriffe der Trägheit widersprochen. Die Trägheit ist keine Kraft, sie widersteht nicht; was der Bewegung wirklich widersteht, ist in allen Fällen nur die entgegengesetzte Bewegung.

Aber die bewegende Kraft ist das Gegenteil der Trägheit. Vermöge der Trägheit beharrt der Körper in seinem Zustande, bis eine äußere

[1] Metaphysische Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 3. Anmkg. (S. 544.)
[2] Ebendas. Hauptst. III. Lehrsatz 4. (S. 544.)

Ursache denselben verändert. Nicht daß er einer äußeren Bewegung widersteht, ist seine Trägheit, sondern daß er eine äußere Bewegung leidet, daß er nur durch eine äußere Ursache in Bewegung oder, wenn er bewegt ist, in Ruhe gesetzt werden kann; die Trägheit, richtig verstanden, ist nicht gleich dem Widerstande, sondern der Leblosigkeit der Materie; sie bildet das zweite, nicht das dritte Gesetz der Mechanik. Dahin also muß der Begriff Keplers berichtigt werden. Andere haben die wechselseitige Mitteilung der Bewegung in Weise einer Transfusion verstanden, als ob die Bewegung aus einem Körper in den anderen hinüberwandert, wie Wasser aus einem Glase in ein anderes, und nun der eine Körper an seiner Bewegung ebensoviel verliert, als er dem anderen mitteilt. Indessen ist diese Vorstellungsweise nur eine Umschreibung, keine Erklärung der Tatsache.[1]

2. Lösung des Problems.

Um zunächst die Tatsache selbst festzustellen, so setzen wir den Fall, daß ein Körper A in seiner Bewegung auf einen anderen B trifft, den er stößt; in diesem Zusammentreffen ist nicht bloß A der stoßende und B der gestoßene Körper, sondern beide stoßen sich gegenseitig. A teilt dem anderen Körper durch seinen Stoß eine gewisse Bewegung mit: dies ist die Wirkung; A empfängt von dem anderen Körper durch den Gegenstoß eine gewisse Bewegung zurück: dies ist die Gegenwirkung. Diese letzte Bewegung, die von B aus A mitgeteilt wird, ist offenbar der Bewegung von A entgegengesetzt, also wird dadurch die Größe der Bewegung von A vermindert, entweder ganz oder zum Teil aufgehoben, und zwar vermindert sich die Bewegung von A um ebensoviel, als A dem anderen Körper an Bewegung mitgeteilt hat: soviel Bewegungsgröße B empfangen hat, ebensoviel gibt es zurück. Mithin ist die Gegenwirkung an Größe gleich der Wirkung. Das ist die Tatsache, und die naturphilosophische Aufgabe ist, diese Tatsache a priori zu begründen oder aus den Prinzipien der Bewegung zu erklären.

Das Gesetz der mechanischen Wechselwirkung folgt aus dem wohlverstandenen Begriff der Bewegung, wie Kant denselben an die Spitze seiner metaphysischen Anfangsgründe gestellt hat. Es liegt in der Natur der Bewegung, daß sie immer wechselseitig ist. Wenn A seinen Ort in Rücksicht auf B verändert, so verändert eben dadurch auch B seinen Ort in Rücksicht auf A, d. h. beide Körper bewegen sich. Ist aber jede

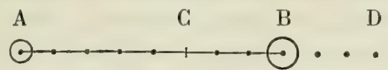
[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 4. Anmkg. 1. (S. 549—550.)

Bewegung wechselseitig, so ist auch die Wirkung eines bewegten Körpers auf einen anderen wechselseitige Wirkung oder Wechselwirkung. Es ist unmöglich, sich gegen einen ruhenden Körper zu bewegen. Der Körper ruht nicht, in Rücksicht auf welchen irgendein anderer seinen Ort verändert, oder gegen welchen irgendein anderer sich bewegt. Es ist unmöglich, einen ruhenden Körper zu stoßen, denn der gestoßene Körper stößt zurück, er leistet Widerstand, d. h. er bewegt sich. Der Widerstand folgt nicht aus der Ruhe, sondern aus der Bewegung. Also ist es nicht, wie Kepler meinte, die Trägheit, aus der sich die Gegenwirkung erklärt. Der gestoßene Körper ist der zurückstoßende, d. h. der bewegte, also niemals der träge. So wenig es möglich ist, einem ruhenden Körper sich zu nähern, so wenig ist es möglich, einen trägen Körper zu stoßen. Der Körper A kann sich dem Körper B nicht nähern, ohne daß sich um ebensoviel auch B dem Körper A nähert. Wenn wir bloß auf diese beiden Körper und ihr Verhältnis im absoluten Raume achten, so ist es offenbar ganz gleich, ob es heißt: „A nähert sich B", oder „B nähert sich A". A nähert sich B bis auf eine unendlich kleine Entfernung, d. h. es stößt auf B; also nähert sich auch B bis auf eine unendlich kleine Entfernung A, d. h. es stößt auf A.

Die Bewegung ist Relation, sie geschieht nie bloß auf einer Seite, sondern immer auf beiden. Die Bewegung von der einen Seite ist allemal zugleich die entgegengesetzte Bewegung von der anderen, also ist auch die Wirkung von der einen Seite die entgegengesetzte Wirkung von der anderen. Hieraus erhellt die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Die Linie, in welcher sich A dem Körper B nähert, in eben derselben nähert sich in entgegengesetzter Richtung B dem Körper A; die Geschwindigkeit, womit A auf B zueilt, mit eben derselben eilt auch B auf A zu. Und was von der Annäherung gilt, eben dasselbe gilt vom Stoß, vom Druck, von der Anziehung.

Die Phoronomie hatte es bloß mit Richtung und Geschwindigkeit zu tun, die Mechanik hat auch die Masse des Körpers zu bedenken. Setzen wir den Fall: ein Körper, dessen Masse gleich 3 Pfund sei, bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 5°, so ist die Größe seiner Bewegung gleich 15; dieser Körper bewege sich gegen einen anderen, der in Ansehung des relativen Raumes ruht, die Masse des anderen Körpers sei gleich 5 Pfund; beide Körper, im absoluten Raume betrachtet, bewegen sich gegeneinander mit gleicher Bewegungsgröße. Nun ist die Bewegungsgröße des einen gleich 15, also ist auch die des

anderen gleich 15, und da die Masse des letzteren gleich 5 ist, so muß seine Geschwindigkeit gleich 3 sein. Es sei der Körper A, der sich in der Richtung der Linie AB dem Körper B nähert.



Im absoluten Raume sind beide Körper bewegt, A mit der Geschwindigkeit 5, B mit der Geschwindigkeit 3; wenn also A in der Richtung nach B fünf Teile der Linie AB durchlaufen hat, so hat B in der Richtung nach A drei Teile durchlaufen. Beide treffen sich im Punkte C und setzen sich gegenseitig in Ruhe. Die entgegengesetzte Bewegung, welche B gemacht hat, ist in unserer Konstruktion gleich BC: dies ist die Gegenwirkung von B. Nun ist aber B in Ansehung des relativen Raumes nicht bewegt. Es ist gleichbedeutend, ob ich sage: „A bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 5° im relativen Raume, in welchem B ruht", oder „dieser relative Raum bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 3° in der entgegengesetzten Richtung". In dieser Bewegung findet ein Zusammenstoß von A und B statt, infolgedessen sich beide Körper gegenseitig in Ruhe versetzen. Aber der relative Raum ruht deshalb nicht, sondern bewegt sich über den Punkt des Zusammenstoßes hinaus mit einer Geschwindigkeit von 3° in der Richtung von BA, d. h. der Punkt B im relativen Raume entfernt sich vom Körper B um die Linie BC. Setzen wir den relativen Raum als ruhig, so ist die Folge des Zusammenstoßes von A und B, daß der Körper B in der Richtung der Linie AB fortbewegt wird mit einer Geschwindigkeit von 3°, oder er wird von B nach D (um das Stück BC) fortgestoßen. Also ist die Bewegung, welche A durch seinen Stoß dem Körper B mitteilt, gleich BD: dies ist die Wirkung. BC war die Gegenwirkung. Nun ist BC = BD, die Wirkung also gleich der Gegenwirkung. Wenn eine Masse von 3 Pfund mit einer Geschwindigkeit von 5° auf eine Masse von 5 Pfund trifft, so bewegt sie dieselbe in gleicher Richtung vorwärts mit einer Geschwindigkeit von 3°, und dann ruhen beide. Die Wirkung ist, daß sich die Masse von 5 Pfund mit der Geschwindigkeit von 3° fortbewegt; die Gegenwirkung ist, daß die Masse von 3 Pfund mit der Geschwindigkeit von 5° so viel Bewegungsgröße verliert, als sie der anderen mitgeteilt hat, d. h. in diesem Falle, daß sie im Punkte D aufhört sich zu bewegen oder ruht.[1]

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 4. Beweis. Zusatz 1 u. 2. (S. 544—549.)

3. Sollizitation und Akzeleration.

Es ist also klar, daß jeder Körper durch den Stoß eines anderen beweglich ist und eine gewisse Bewegung dadurch empfängt, welche er dem anderen in entgegengesetzter Richtung zurückgibt. Die Gegenwirkung ist eine Bewegung und hat als solche eine gewisse Zeitfolge, d. h. sie verläuft in einer gewissen Zeit. Wir unterscheiden hier den Moment, in welchem sie beginnt, und die Zeitreihe, welche sie durchläuft; der Moment, in dem sie beginnt, ist der Augenblick, in welchem die Wirkung eines Körpers auf einen anderen anhebt, in welchem der Körper die erste Einwirkung von dem anderen empfängt. Dieser Moment ist die „Sollizitation". Hier entsteht eine Bewegung, die mit einer gewissen Geschwindigkeit sich durch eine gewisse Zeitreihe fortsetzt und in gleichem Verhältnis mit den Zeitteilen zunimmt. Ist z. B. die Geschwindigkeit dieser Bewegung so groß, daß der Körper in 1 Sekunde 3 Fuß durchläuft, so wird er, wenn keine äußere Ursache ihn hindert, in 2 Sekunden 6 Fuß usf. durchlaufen. Diese so wachsende Geschwindigkeit heißt das Moment der „Akzeleration". In allen Fällen wird in einer endlichen oder bestimmten Zeit sich der Körper mit einer endlichen oder bestimmten Geschwindigkeit bewegen, in keinem Falle mit einer unendlichen. Nun ist jede bestimmte Zeit eine unendliche Menge von Augenblicken, denn der Augenblick ist kein Zeitraum, sondern ein Zeitpunkt oder eine Zeitgrenze. Wenn also der Körper in dem Augenblicke der Sollizitation eine bestimmte oder endliche Geschwindigkeit empfinge, so müßte sich in einer bestimmten Zeit diese Geschwindigkeit unendlich vervielfältigen, also müßte der Körper in jeder bestimmten Zeit eine unendlich große Geschwindigkeit haben. Mit anderen Worten: wenn die Sollizitation eine endliche oder bestimmte Geschwindigkeit mitteilt, so muß die Akzeleration unendlich groß sein. Da das letztere nicht möglich ist, so folgt, daß das Moment der Akzeleration nur eine unendlich kleine Geschwindgkeit enthalten kann.

Wenn ein Körper durch einen anderen gestoßen wird, so erfolgt aus der Widerstandskraft des gestoßenen Körpers der gleiche Gegenstoß oder die gleich große entgegengesetzte Bewegung. Im Augenblicke der Sollizitation aber kann der Gegenstoß nur unendlich klein sein, denn wenn er in diesem Augenblicke eine gewisse Größe hätte, so müßte er in jeder meßbaren Zeit unendlich groß sein. Also kann jeder Körper im Augenblicke der Sollizitation nicht seine ganze Widerstandskraft äußern, sondern nur einen unendlich kleinen Widerstand leisten. Setzen

wir nun, daß ein Körper absolut hart oder vollkommen undurchdringlich wäre, so könnten seine Teile durch keine Kraft getrennt oder in ihrer Lage gegeneinander verändert werden. Gegen einen solchen Körper wäre jede eindringende Bewegung machtlos, ein solcher Körper würde im Augenblicke der Sollizitation seine Widerstandskraft mit einer Größe äußern, die der Größe jeder eindringenden Bewegung gleichkommt; er würde also bestrebt sein, in einer endlichen Zeit sich mit unendlicher Geschwindigkeit auszudehnen. Da das letztere unmöglich ist, so gibt es keinen absolut harten Körper.

Also leistet jeder Körper vermöge seiner Undurchdringlichkeit jeder eindringenden Bewegung in einem Augenblicke nur unendlich kleinen Widerstand. Wenn aber der Widerstand in einem Augenblicke unendlich klein ist, so werden auch die räumlichen Verhältnisse eines Körpers nicht in einem Augenblicke verändert. Die räumlichen Verhältnisse eines Körpers sind Ruhe oder Bewegung, die letztere in einer bestimmten Richtung mit einer bestimmten Geschwindigkeit. Wenn die Veränderung der Ruhe oder Bewegung in einem Augenblicke stattfände, so würde sie nicht in einem Zeitraum verlaufen, sondern in der Zeitgrenze eintreten, d. h. sie würde *plötzlich* geschehen: sie kann also nicht plötzlich, sondern nur *allmählich* geschehen. Jede mechanische Veränderung braucht Zeit, sie geschieht nur in einem gewissen Zeitraume, sie durchläuft also eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen. Wenn wir in dieser Zeitreihe den Zustand des Körpers im ersten Moment mit seinem Zustande im letzten, das erste Glied der Veränderung mit dem letzten vergleichen, so ist zwischen diesen die größte Differenz. Jede Differenz der Zwischenzustände ist kleiner als diese; die Veränderung des Körpers ist demnach allmählich oder stetig verlaufen: dies ist „*das mechanische Gesetz der Stetigkeit (lex continui mechanica)*". „An keinem Körper wird der Zustand der Ruhe oder der Bewegung und an dieser der Geschwindigkeit oder der Richtung in einem Augenblick verändert, sondern nur in einer gewissen Zeit durch eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen, deren Unterschied voneinander kleiner ist als der des ersten und letzten."[1]

Wie die Gesetze der Phoronomie den Kategorien der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit), die Gesetze der Dynamik den Kategorien der Qualität (Realität, Negation, Limitation) entsprochen haben, so

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Allg. Anmkg. zur Mechanik. (S. 551—553.)

entsprechen die drei mechanischen Gesetze der Selbständigkeit, Trägheit und Gegenwirkung den Kategorien der Relation (Substantialität, Kausalität, Gemeinschaft). Es ist die Topik der reinen Verstandesbegriffe, welche sich überall in dem kantischen Lehrgebäude und dessen Architektonik geltend macht.

Viertes Kapitel.

Die Bewegung als Erscheinung. Phänomenologie.

I. Die Aufgabe der Phänomenologie.

Die Bewegung ist, wie die Materie, lediglich Erscheinung, Gegenstand des äußeren Sinnes, Vorstellung; sie erscheint als ein körperlicher Vorgang, als eine materielle Veränderung und verhält sich daher zum Körper wie das Prädikat zum Subjekt. Die Verknüpfung beider wird auf dreifache Art von uns vorgestellt: als eine mögliche, wirkliche, notwendige. Ebenso muß die Bewegung beurteilt werden: als eine mögliche, wirkliche oder notwendige Erscheinung. Wie das Erkenntnisurteil, so hat auch die Bewegung als Erkenntnisobjekt (Erscheinung) diese dreifache Modalität. Es handelt sich jetzt um die Erscheinungsart der Bewegung. Unter welchen Bedingungen erscheint sie als möglich, wirklich, notwendig? Dies ist die Frage der Phänomenologie.[1]

Jede Bewegung ist eine räumliche Relation, ein Verhältnis, dessen Seiten Körper sind, und welches doppelter Art sein kann: entweder bewegt sich nur einer der beiden Körper, oder sie bewegen sich beide zugleich; entweder kann die Bewegung nur einem von beiden oder sie muß beiden zugleich zugeschrieben werden. Der erste Fall enthält wiederum zwei Möglichkeiten. Die beiden Körper, welche die Korreleta der Bewegung bilden, seien A und B; entweder ist A bewegt oder B. Welcher von beiden sich bewegt, läßt sich entweder beliebig entscheiden oder nicht. Die Bestimmung ist beliebig, wenn kein Grund vorliegt, warum A eher als B der bewegte Körper sein soll; im anderen Fall nötigt uns ein bestimmter Grund, von dem einen der beiden Körper die Bewegung zu bejahen, von dem anderen zu verneinen. Im ersten Fall ist das Urteil alternativ; „entweder A oder B bewegt sich; nimm, welchen du willst!" Im zweiten Fall ist das Urteil disjunktiv:

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Metaph. Anfangsgr. der Phänomenologie. Erklärung. (S. 554.)

„entweder A oder B bewegt sich; aus diesem bestimmten Grunde ist A der bewegte Körper, also B der nicht bewegte". Dagegen ist das Urteil distributiv, wenn die Bewegung von beiden Körpern zugleich gilt.

Das Bewegungsverhältnis wird demnach auf dreifache Weise beurteilt: entweder alternativ oder disjunktiv oder distributiv. Das alternative Urteil erklärt: die Bewegung kann ebensogut auf der einen wie auf der anderen Seite stattfinden. Wenn ich A als bewegt annehme, so werde ich B als nicht bewegt setzen, und umgekehrt. Wenn aber von zwei Fällen der eine ebensogut stattfinden kann wie der andere, so ist jeder von beiden möglich, aber auch nur möglich. Das disjunktive Urteil erklärt: die Bewegung findet nur auf der einen Seite statt und nicht auf der anderen; sie ist auf der einen Seite wirklich, auf der anderen nicht wirklich, also nur scheinbar, nicht empirisch, sondern illusorisch. Endlich das distributive Urteil erklärt: die Bewegung muß beiden Seiten zugleich zugeschrieben werden, sie ist auf beiden Seiten notwendig. So bestimmt das alternative Urteil die Möglichkeit, das disjunktive die Wirklichkeit, das distributive die Notwendigkeit der Bewegung. Wenn die Bewegung nur einem von beiden Körpern zugeschrieben werden kann, so ist sie entweder möglich oder wirklich; wenn sie beiden zugeschrieben werden muß, so ist sie notwendig.[1]

II. Die Lösung der Aufgabe.

1. Die Möglichkeit der Bewegung. Die gerade Linie.

Jede Bewegung geschieht mit einer gewissen Geschwindigkeit in einer bestimmten Richtung. Wenn keine äußere Ursache den Körper von der eingeschlagenen Richtung ablenkt, so wird er von sich aus dieselbe fortsetzen, ohne sie zu verändern. Eine Bewegung, welche ihre Richtung behält oder in keinem Punkte verändert, ist geradlinig. Jede geradlinige Bewegung ist eine Ortsveränderung in fortschreitender Richtung; also verändert der Körper, wenn er sich in gerader Linie bewegt, seinen Ort und seine Lage in Beziehung auf andere ihn umgebende Körper, d. h. in Beziehung auf den relativen Raum: jede geradlinige Bewegung ist relativ.

Wenn sich der Körper A in gerader Linie auf den Körper B zubewegt, so ist es ganz gleich, ob ich sage: „der Körper A bewegt sich im relativen Raume, den ich als ruhend vorstelle", oder ob ich sage: „A ruht im absoluten Raume, und der relative Raum mit dem Körper

[1] Metaph. Anfangsgründe usf. Hauptst. IV. Erkl. Anmkg. (S. 554—555.)

B bewegt sich mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung". Die objektive Erscheinung (Erfahrung) ist in beiden Betrachtungsweisen vollkommen dieselbe. Es hängt also lediglich von unserer Vorstellungsart ab, ob wir A oder B als bewegt annehmen wollen. Ohne an der objektiven Erscheinung (Erfahrung) das mindeste zu ändern, können wir A ebensogut durch das Prädikat der Ruhe im absoluten Raume, wie durch das Prädikat der Bewegung im relativen bestimmen. Dasselbe gilt von B. Wir können von den beiden Prädikaten das eine wie das andere setzen, wir können *wählen*: unser Urteil ist alternativ, die vorgestellte Bewegung mithin bloß möglich.

Jede geradlinige Bewegung ist *relativ*. Daraus folgt die Verneinung des konträren Gegenteils: keine geradlinige Bewegung ist absolut. Sie wäre absolut, wenn die bewegte Materie ihren Ort veränderte ohne irgendwelche Beziehung zu einer anderen Materie oder zu einem relativen Raume: sie wäre mithin absolut, wenn sie nur im absoluten Raume stattfände. Nun ist der absolute Raum niemals Gegenstand der Erfahrung, also ist auch kein Verhältnis im oder zum absoluten Raume jemals ein solcher Gegenstand. Eine geradlinige Bewegung, welche absolut wäre, könnte niemals Erfahrungsobjekt sein, d. h. eine solche Bewegung ist nach den Postulaten des empirischen Denkens *unmöglich*. Mit anderen Worten: wenn eine geradlinige Bewegung relativ ist, so bildet sie in einem Erfahrungsurteile das mögliche Prädikat eines Körpers; wenn sie absolut ist, so ist sie ein unmögliches Prädikat und kann daher in keinem Erfahrungsurteile von einem Körper ausgesagt werden. Darum heißt der erste Lehrsatz der Phänomenologie: „Die geradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloß *mögliches* Prädikat. Eben dasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. h. als *absolute Bewegung* gedacht, ist unmöglich".[1]

Es handelt sich bei der Bestimmung der Möglichkeit einer Bewegung bloß um deren Richtung, ohne Rücksicht auf irgendeine äußere Ursache der Bewegung, ohne Rücksicht also auf eine bewegende Kraft. Die Richtung als solche ist eine phoronomische Bestimmung. Darum sagt Kant von dem obigen Lehrsatze, er bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie.[2]

---

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Lehrsatz 1. Beweis. (S. 555—556.)
[2] Ebendas. Hauptst. IV. Lehrsatz 1. Beweis. Anmkg. (S. 556.)

2. Die Wirklichkeit der Bewegung. Die Kurve.

Wenn sich eine Materie in gerader Linie fortschreitend bewegt, so kann für diese Bewegung ebensogut die entgegengesetzte des relativen Raumes angenommen werden. Von beiden Bewegungen ist die eine so gut möglich wie die andere, darum ist die geradlinige Bewegung auch nur möglich. Wenn wir also von einer Bewegung urteilen sollen, sie sei nicht bloß möglich, sondern wirklich, so muß dieselbe so beschaffen sein, daß an ihrer Stelle nicht ebensogut die Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung gesetzt werden darf. Vielmehr müssen wir Grund haben, von dieser Bewegung zu urteilen, sie sei nicht wirklich, sondern bloß scheinbar.

Wenn sich ein Körper bewegt, so verändert er vermöge seiner Trägheit nicht von sich aus die eingeschlagene Richtung: er bewegt sich in gerader Linie vorwärts. Soll er seine Richtung verändern, so muß er durch eine äußere Ursache von der geraden Linie abgelenkt werden. Die Ursache einer Bewegung ist allemal bewegende Kraft. Wenn also ein Körper seine Richtung verändert, so liegt darin der unzweideutige Beweis, daß er durch eine äußere Ursache, durch eine bewegende Kraft dazu getrieben wird. Der bloße Raum hat keine bewegende Kraft. Wenn also ein Körper sich dergestalt bewegt, daß er seine Richtung verändert oder nicht in gerader Linie fortläuft, so kann für diese Bewegung nicht ebensogut die entgegengesetzte des relativen Raumes angenommen werden. Von diesen beiden Bewegungen ist die eine nicht ebensogut möglich wie die andere. Wir können in diesem Falle nicht alternativ, sondern nur disjunktiv urteilen: die Bewegung des Körpers ist wirklich, die entgegengesetzte des relativen Raumes ist unwirklich, sie ist keine Erfahrung, sondern nur subjektive Vorstellung, keine erfahrungsmäßige Vorstellung, sondern eine solche, der kein Objekt entspricht, d. h. sie ist bloß Schein.

Ein Körper bewegt sich in gerader Linie, er verändert seine räumliche Relation, er verändert sie kontinuierlich. Wenn er nun auch seine Richtung kontinuierlich verändert, so bewegt er sich nicht in der geraden Linie, sondern in einer solchen, welche in jedem Momente (kontinuierlich) von der geradlinigen Richtung abweicht: d. h. der Körper bewegt sich in der Kurve. Die Kreisbewegung ist die kontinuierliche Veränderung der geraden Linie, die geradlinige Bewegung ist die kontinuierliche Veränderung der räumlichen Relation: also ist die Kreisbewegung die kontinuierliche Veränderung der Veränderung der räum-

lichen Relation. Die Veränderung der räumlichen Relation ist Bewegung. Wenn die Bewegung selbst verändert wird, so entsteht eine neue Bewegung; mithin entsteht in der Kurve oder in der Kreisbewegung in jedem Moment eine neue Bewegung: also ist die Kreisbewegung das kontinuierliche Entstehen einer neuen Bewegung. Nun kann keine Bewegung entstehen ohne äußere Ursache, ohne bewegende Kraft. Also setzt die Kreisbewegung eine äußere Ursache, eine bewegende Kraft voraus, ohne welche sie nicht möglich wäre. Von sich aus hat der Körper das Bestreben, in der geraden Linie, d. h. in der Tangente des Kreises fortzulaufen. Wenn er sich dennoch im Kreise bewegt, so muß eine äußere Ursache da sein, die dem Tangentialbestreben entgegenwirkt und den Körper nötigt, in jedem Momente von der geraden Linie abzulenken oder seine Richtung zu verändern. Die Kreisbewegung eines Körpers setzt bewegende Kraft voraus; der bloße Raum hat keine bewegende Kraft; also kann für die Kreisbewegung eines Körpers nicht ebensogut die entgegengesetzte Bewegung des relativen Raumes angenommen werden. Von diesen beiden Bewegungen ist die erste wirklich, die andere nicht wirklich. Darum heißt der dritte Lehrsatz der Phänomenologie: „Die Kreisbewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein *wirkliches* Prädikat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, sondern, wenn sie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein".

Bei der Bestimmung der Wirklichkeit einer Bewegung handelt es sich um eine bewegende Kraft, d. h. um eine dynamische Größe. Darum sagt Kant von dem obigen Lehrsatz, er bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Dynamik.[1]

3. Die Notwendigkeit der Bewegung.

Die Mitteilung der Bewegung ist nach dem dritten Gesetze der Mechanik allemal Wechselwirkung, d. h. Wirkung und Gegenwirkung. Mithin sind in der Mitteilung der Bewegung beide Körper bewegt, die Bewegung ist auf beiden Seiten wirklich. Daß der gegenwirkende bewegt ist, folgt unmittelbar aus seiner räumlichen Relation, d. h. die Bewegung ist auf der Seite des gegenwirkenden notwendig. Darum heißt der dritte Lehrsatz der Phänomenologie: „In jeder Bewegung

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Lehrsatz 2. Beweis. Anmkg. (S. 556—558.)

eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren notwendig". Bei der Bestimmung der Notwendigkeit einer Bewegung handelt es sich um die Gegenwirkung, welche an Größe allemal der Wirkung gleichkommt, d. h. um eine mechanische Größe. Darum sagt Kant von dem obigen Lehrsatz, er bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanik.[1]

Die Notwendigkeit der Bewegung, sofern sie Gegenwirkung ist, läßt sich auch indirekt durch die Unmöglichkeit des Gegenteils dartun. Die Gegenwirkung ist notwendig, weil ihr Nichtsein eine Unmöglichkeit zur Folge haben würde. Setzen wir, es gebe keinen Antagonismus der Materie, diese vermöchte der eindringenden Bewegung entweder gar keinen oder keinen gleichen Widerstand entgegenzusetzen: was würde die Folge sein? Daß eine Bewegung, weil sie keinen Widerstand fände, alle Materie aus ihrem Gleichgewicht rückte, also das Weltall selbst fortbewegte. Das Weltall würde sich in gerader Linie fortbewegen — wohin? Da außer ihm keine Materie ist, so würde diese Bewegung ohne alle Relation, also eine gradlinige Bewegung sein, die absolut wäre, was undenkbar ist. Ist aber das Gegenteil des Antagonismus unmöglich, so ist dieser selbst notwendig, d. h. jede Bewegung als Gegenwirkung ist schlechterdings notwendig.[2]

III. Der Raum als Erfahrungsobjekt.

1. Der absolute Raum.

Jede Bewegung muß vorgestellt werden als Veränderung im Raum. Soll sie ein Gegenstand der Erfahrung sein, so muß auch der Raum, worin die Bewegung stattfindet, ein Erfahrungsobjekt sein: empirisch, wahrnehmbar, materiell, beweglich. Jede Bewegung ist relativ, weil der Raum, in dem sie stattfindet, relativ oder beweglich ist. Entweder bewegt sich der Körper in dem relativen Raum, oder er bewegt sich mit demselben, d. h. er ruht in einem Raume, der sich selbst bewegt. Bewegt sich aber der relative Raum, so muß er sich in einem größeren Raume bewegen, der selbst wieder relativ ist, und so fort ins Endlose. Jeder Raum, in welchem eine Bewegung erscheint, ist notwendig relativ oder empirisch, er ist selbst Erscheinung, die be-

[1] Metaphysische Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Lehrsatz 3. Beweis. Anmkg. (S. 558.)

[2] Ebendas. Hauptst. IV. Allg. Anmkg. zur Phänomenologie. (S. 558—565.)

dingt ist durch einen (selbst wieder bedingten) größeren Raum. Der nicht relative Raum wäre der absolute, der eben deshalb nicht wahrnehmbar, nicht empirisch, nicht materiell, nicht beweglich sein kann. Der absolute Raum ist unbeweglich oder immateriell, er ist keine Erscheinung, kein Erfahrungsobjekt: also kann auch keine Bewegung im absoluten Raume erfahren werden oder erscheinen, also können wir auch keine Bewegung, mithin auch keine Ruhe in Rücksicht auf den absoluten Raum bestimmen. Bewegung und Ruhe sind deshalb, wie der Raum, in dem sie erscheinen, stets relativ. Es gibt im empirischen Verstande weder eine absolute Ruhe noch eine absolute Bewegung.

Absolute Bewegung oder Ruhe sind keine möglichen Erfahrungsbegriffe. Wie aber können Bewegung und Ruhe, wenn beide bloß relativ sind, jemals Erfahrungsbegriffe werden? Wie können wir von einem Körper empirisch (objektiv) urteilen, er ruhe, wenn doch der Raum, in dem er sich befindet, selbst beweglich ist; oder von einem Körper urteilen, er bewege sich, wenn doch der Raum, in dem er sich befindet, ruht? Offenbar kann dem Körper in Rücksicht auf verschiedene Räume Ruhe und Bewegung zugleich zukommen. Wenn wir aber Ruhe und Bewegung nur in Rücksicht auf bewegliche Räume bestimmen können, so gibt es keine feste, also auch keine objektiv gültige Bestimmung, ob sich ein Körper wirklich bewegt oder nicht; wir können dann die Erscheinung der Ruhe und Bewegung nicht in einen bestimmten Erfahrungsbegriff verwandeln. Ein solcher verlangt, daß wir Bewegung und Ruhe in Rücksicht auf einen nicht beweglichen, d. h. absoluten Raum bestimmen. Wir müssen daher den Begriff eines absoluten Raumes einführen, um darin alle beweglichen Räume vorstellen zu können.

Der absolute Raum ist kein Erfahrungsbegriff, aber ohne ihn gibt es von der Bewegung auch keinen Erfahrungsbegriff; daher ist der absolute Raum für die Naturwissenschaft eine notwendige, obwohl keine empirische Vorstellung: er ist ein Vernunftbegriff oder eine Idee, kein Gegenstand, sondern eine Regel, um die Ruhe oder Bewegung der Körper objektiv zu bestimmen. Es heißt: „Der Körper A bewegt sich in Rücksicht auf den relativen Raum B, oder der letztere bewegt sich in Rücksicht auf A in der entgegengesetzten Richtung". Gilt die zweite Bewegung, so muß die erste verneint und A als ruhend gedacht werden, was nicht im relativen oder beweglichen, sondern nur im absoluten Raum möglich ist. Daher läßt sich ohne den Begriff

des letzteren die Bewegung und Ruhe der Körper nicht phoronomisch bestimmen.[1]

2. Der leere Raum.

Vom absoluten Raum unterscheiden wir den leeren: jener gilt dem naturwissenschaftlichen Urteil nicht als Objekt, sondern als Regel, dieser dagegen wird als etwas Vorhandenes gesetzt, um gewisse Tatsachen zu erklären. In der Phoronomie, die von der Materie oder Masse (erfüllten Raum) absieht, dient der leere oder absolute Raum nur zu Regulierung des Urteils, dagegen in der Dynamik und Mechanik zur Erklärung der Erscheinungen.

Der leere oder völlig unerfüllte Raum ist ohne repulsive Kräfte und befindet sich entweder außer- oder innerhalb der Welt; die innerweltliche Leere besteht entweder zwischen den Massen im Großen (Weltkörpern) oder den Massenteilen und ist im ersten Falle „gehäuft (vacuum coacervatum)", im zweiten „zerstreut (vacuum disseminatum)".

Die Vorstellung des leeren Raumes außer der Welt hängt mit der des begrenzten Weltalls genau zusammen und gehört mit dieser zu den Scheinbegriffen der dogmatischen Kosmologie. Die Welt ist uns nie als Ganzes, also auch nicht als ein begrenztes Universum gegeben: daher erscheint unter dem Gesichtspunkte der Vernunftkritik die Vorstellung des leeren Raumes außer der Welt als ungereimt.[2] Und gesetzt, sie wäre aus logischen Gründen möglich, was sie nicht ist, so würden ihr physikalische Gründe entgegenstehen. Denn die Weltkörper müßten den Äther, diese im Weltraume überall verbreitete Materie, die sie umgibt und einschließt, dergestalt anziehen, daß zwar die Dichtigkeit desselben ins Unendliche abnehmen würde, er selbst aber den Raum nirgends ganz leer lassen könnte. Daher ist der leere Raum außer der Welt aus Gründen sowohl unserer Vernunft als der Naturkräfte unmöglich.[3]

Die innerweltliche Leere besteht in den Zwischenräumen entweder in oder zwischen den Körpern; sie bildet im ersten Fall die Poren, im zweiten die leeren Räume zwischen den Massen der Weltkörper: eine solche Leere ist zwar nicht undenkbar oder aus logischen Gründen unmöglich, wohl aber aus physikalischen unnötig.

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Allg. Anmkg. zur Phänomenologie. (S. 558—565.) — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XI. (S. 544 u. 545.)
[3] Metaph. Anfangsgr. d. Naturw. Hauptst. IV. Allg. Anmkg. z. Phänom. (S. 563—564.)

Die Annahme der Poren wird in dynamischer Absicht gemacht, um daraus den spezifischen Unterschied der Dichtigkeit zu erklären. Nun ist schon gezeigt worden, wie ohne eine solche Hypothese aus der intensiven Größe und den verschiedenen Graden der Kraft, welche das Wesen der Materie ausmacht, die verschiedenen Grade der Raumerfüllung oder Dichtigkeit sich vollkommen herleiten lassen. Und nimmt man an, daß der im Weltraume überall verbreitete Äther vermöge der allgemeinen Gravitation auf alle Körper eine zusammendrückende Kraft ausübt, so würden die leeren Räume in den letzteren dieser expansiven Materie gar keinen Widerstand leisten, also nicht unerfüllt bleiben können: dann wäre die Annahme der Poren aus physikalischen Gründen nicht bloß unnötig, sondern unmöglich.[1]

Daß die großen Massen in der Welt durch leere Räume getrennt sind, ist eine Annahme, welche in mechanischer Absicht gemacht wird, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Eine solche Hypothese ist unnötig, wenn doch die durchgängige Erfüllung der Räume in so verschiedenen Graden stattfindet, daß die Widerstandskräfte so klein, wie man will, gedacht werden können und daher nicht imstande sind, die freie und dauernde Bewegung der Weltkörper zu verhindern.

Demnach gilt unserem Philosophen der leere Raum außer der Welt als eine unmögliche, der leere Raum in der Welt als eine zwar mögliche, aber in dynamischer wie mechanischer Absicht unnötige Vorstellung, die bei der Annahme des Äthers selbst physikalisch unmöglich erscheint. Diese letzte Erklärung gilt von dem leeren Raume überhaupt, sowohl von dem außer- als innerweltlichen.[2]

Fünftes Kapitel.

Das Wesen oder Prinzip der Moralität.

I. Vernunftkritik und Sittenlehre.

1. Kants moralphilosophische Untersuchungen.

Die Vernunftkritik hat die Erkennbarkeit der Dinge an sich widerlegt, dagegen die Erkenntnis der Erscheinungen begründet, und zwar deren allgemeine und notwendige Erkenntnis (Metaphysik der Erschei-

[1] Vgl. oben Kap. II. (S. 31—32.)
[2] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Allg. Anm. z. Phän. (S. 563—565.)

nungen). Die Erscheinungswelt begreift die materiellen Veränderungen und die menschlichen Handlungen in sich; die letzteren sind im Unterschiede von den Naturerscheinungen moralisch oder sittlich. Demnach hat das System der reinen Vernunft die doppelte Aufgabe einer Metaphysik der Natur und der Sitten zu lösen: die erste Aufgabe ist in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" gelöst und diese Lösung von uns in der vorhergehenden Untersuchung dargestellt worden; es bleibt als der zweite Hauptteil des Systems die Metaphysik der Sitten übrig. Verstehen wir unter „Sitten" die gesamte sittliche Welt im Unterschiede von der bloß natürlichen, so hat jene ihren inneren Grund in dem vernünftigen Willen, ihren äußeren Bestand in der gesetzmäßig geordneten Gesellschaft vernünftiger Wesen. Der innere Grund der sittlichen Welt ist die Moralität, ihre äußere gesetzmäßige Form das Recht. Wir nehmen diese Ausdrücke noch nicht in ihrer philosophischen Bedeutung, welche erst in den folgenden Untersuchungen ausgemacht werden soll, sondern in einer vorläufigen Unterscheidung, welche nicht zur Erklärung, sondern bloß zur Orientierung dient. Die Wissenschaft hat es mit den Gesetzen der Erscheinungen zu tun, die sie betrachtet: eine Wissenschaft also, deren Gegenstand die sittliche Welt ist, hat die Erkenntnis der Sitten- und Rechtsgesetze zu ihrer Aufgabe. Wenn diese Gesetze nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern durch bloße Vernunft erkannt werden, wenn sie mit anderen Worten allgemein und notwendig sind, so ist die Wissenschaft der sittlichen Welt nicht empirisch, sondern rational oder metaphysisch. Dies ist der vorläufige Begriff einer Metaphysik der Sitten: sie ist Moral- und Rechtsphilosophie, Tugend- und Rechtslehre.

Bevor aber eine solche metaphysische Sittenlehre aufgestellt werden kann, will vor allem die kritische Frage beantwortet sein: ob es überhaupt eine sittliche Welt im Unterschiede von der natürlichen, ob es eine moralische Handlungsweise gibt, welche anderen Gesetzen folgt, als die Wirksamkeit der übrigen Natur? Jede Handlung wird bestimmt durch ein Gesetz und ausgeführt durch ein diesem Gesetze entsprechendes Vermögen. Daher verlangt die obige Frage eine doppelte Untersuchung: Gibt es ein Gesetz, wodurch alles moralische Handeln bestimmt wird, und worin besteht dieses Gesetz? Gibt es ein Vermögen moralisch zu handeln, und worin besteht dieses Vermögen? Das Gesetz des moralischen Handelns, wenn ein solches existiert, bildet die Grundlage aller Sittlichkeit, die Untersuchung und Feststellung desselben die Grund-

legung der Sittenlehre. Ist jenes Gesetz ein reines von der Erfahrung unabhängiges Vernunftgesetz, so ist die Erkenntnis desselben metaphysisch und bildet die „Grundlegüng zur Metaphysik der Sitten“.

Die Sittlichkeit kann überhaupt nur in vernünftigen Wesen stattfinden. Die erkennende Vernunft ist theoretisch, die handelnde praktisch: also kann das sittliche oder moralische Vermögen, wenn es überhaupt existiert, nur in der praktischen Vernunft entdeckt werden. Ob ein solches Vermögen existiert und worin es besteht, untersucht die „Kritik der praktischen Vernunft“. Hier übersehen wir schon den Gang, welchen die Untersuchungen der metaphysischen Sittenlehren nehmen. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ vom Jahre 1785 wird zuerst das Sittengesetz, das oberste Prinzip der Moralität, festgestellt; in der „Kritik der praktischen Vernunft“ vom Jahre 1788 wird das sittliche Vermögen untersucht und dargetan; endlich in der „Metaphysik der Sitten“ vom Jahre 1797, welche die Rechts- und Tugendlehre umfaßt (ein Werk des gealterten Philosophen), wird das System der Sittenlehre ausgeführt. Um diese Hauptuntersuchungen gruppieren sich eine Reihe kleinerer Schriften, Abhandlungen verwandten Inhalts, auf welche wir an ihrem Orte näher eingehen werden.

Die kantische Sittenlehre hängt in ihren beiden Hauptpunkten mit der Kritik der reinen Vernunft auf das Genaueste zusammen. Es gibt kein sittliches Handeln ohne Sittengesetz und sittliches Vermögen, kein sittliches Vermögen ohne praktische Freiheit, keine praktische Freiheit ohne transzendentale. In der Auflösung der dritten Antinomie hatte die Kritik der reinen Vernunft das kosmologische Problem der Freiheit erklärt und die Lehre vom intelligibeln Charakter begründet; in dem Kanon der reinen Vernunft hatte sie die moralischen Gesetze des Handelns von den pragmatischen unterschieden und als das einzige Thema einer vollkommen reinen, von aller Erfahrung unabhängigen Vernunfterkenntnis bestimmt. Auf diesem Wege führte die Kritik der reinen Vernunft unmittelbar hinüber zu der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und zu der Kritik der praktischen Vernunft.[1]

2. Die Grundfrage der Sittenlehre.

Wir haben schon die Umrisse der Aufgabe bestimmt, welche die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten lösen soll. Es läßt sich von

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. (S. 569—577.) Kap. XV. (S. 612—615.)

moralischen Handlungen und einem Vermögen derselben nicht reden, bevor man weiß, was überhaupt den moralischen Charakter einer Handlung ausmacht, oder worin das Prinzip aller Moralität besteht. Wenn wir den Inhalt des Sittengesetzes kennen, so läßt sich entscheiden, ob die Erkenntnis desselben empirisch oder metaphysisch sein soll. Ist jenes Gesetz durch keinerlei Erfahrung, sondern bloß durch reine Vernunft erkennbar, so ist die Sittenlehre metaphysisch. Nachdem festgestellt worden, was Moralität ist, entsteht die Frage: wie ist sie möglich? In dieser Frage liegt der Übergang von der Grundlegung der Metaphysik der Sitten zur „Kritik der praktischen Vernunft". Die Probleme der Sittenlehre entsprechen in ihrer Ordnung den Problemen der Erkenntnis, wie die Vernunftkritik dieselben gefaßt hatte. Die Grundfrage der letzteren hieß: „was ist Erkenntnis und wie ist sie möglich?" Die der Sittenlehre lautet: „was ist Moralität und wie ist sie möglich?" Der erste Teil dieser Frage enthält das Thema, welches die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erörtert und feststellt. Ihre Arbeit ist getan, sobald in der Auflösung der Frage: „was ist Moralität?" die entscheidende Formel entwickelt und einleuchtend gemacht ist. Die Vernunftkritik hatte in der Auflösung ihrer Frage die entscheidende Formel mit der Erklärung gewonnen, daß alle wahre Erkenntnis in synthetischen Urteilen a priori bestehe. Soweit reichte in der Vernunftkritik die Untersuchung jener ersten grundlegenden Frage, die der Philosoph die «quaestio facti» genannt hatte. Ebensoweit reicht in der Sittenlehre die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

II. Das Moralprinzip.

1. Der moralische Sinn.

Das oberste Prinzip der Moralität soll entdeckt und daraus entschieden werden, ob dasselbe empirisch oder metaphysisch ist. Die Erkenntnis der Sittengesetze heißt praktische Philosophie oder sittliche Weltweisheit. Wenn sich diese Erkenntnis auf Erfahrung gründet, so ist sie empirische oder „populäre sittliche Weltweisheit"; wenn sie auf bloßer Vernunfteinsicht ruht, so ist sie metaphysisch. Wir wollen erst das Moralprinzip auffinden, bevor wir entscheiden, was die Moralphilosophie ist: ob populäre sittliche Weltweisheit oder Metaphysik der Sitten? Mithin dürfen wir das Moralprinzip weder auf dem einen noch auf dem anderen Wege entdecken, denn es wäre ungereimt, erst den Weg zu machen und nachher zu suchen.

Hier begegnen wir der ersten Schwierigkeit. Auf welchem Wege soll das Moralprinzip entdeckt werden, da es zunächst auf keinem philosophischen Wege gesucht werden darf, sondern unabhängig von aller Moralphilosophie zu finden ist? Wenn sich die Moralität zur Moralphilosophie ähnlich verhielte, wie die reinen Größen zur Mathematik, so wäre die obige Schwierigkeit nicht zu lösen. Es ist die Mathematik, welche die reinen Größen konstruiert oder macht, darum ist es auch allein die Mathematik, welche jene Größen erkennbar macht. Wenn es die Moralphilosophie wäre, welche die Moralität macht, so wäre diese unabhängig von jener nicht zu entdecken. Aber man sieht sofort, daß sich die Sache nicht so verhält. Es ist nicht die Wissenschaft der Moral, welche die Moralität erzeugt, sonst könnten nur die Moralphilosophen moralisch sein. Vielmehr ist davon der moralische Charakter ganz unabhängig: er bildet sich nicht bloß unabhängig von aller Weisheit und Gelehrsamkeit, sondern wird auch unabhängig davon beurteilt.

Das Vermögen der Moralität zu beurteilen, ist der moralische Sinn, der, um in seinem Urteile sicher zu gehen, keine Moralphilosophie braucht: er beruht auf einem richtigen Gefühl, auf einem unwillkürlichen, von jeder wissenschaftlichen Einsicht unabhängigen Instinkt, und nirgends traut man dem letzteren mehr als in moralischen Urteilen; kein Beurteilungsvermögen geht ohne wissenschaftliche Führung sicherer als das praktische. Wir wollen dieses moralische Urteil, das ohne Moralphilosophie entsteht und ihrer gar nicht bedarf, „die gemeine sittliche Vernunfterkenntnis" nennen. Da wir nun den Begriff des Moralischen zunächst nicht auf wissenschaftlichem Wege aufsuchen sollen, so nehmen wir den Weg der Natur, um zu sehen, ob und wie dieser Begriff unwillkürlich in den Herzen der Menschen lebt und sich in ihren Urteilen ausspricht.

Die moralphilosophischen Theorien kümmern uns jetzt nicht; wir glauben sicherer zu gehen, wenn wir uns an das einfache sittliche Gefühl, an den gesunden sittlichen Verstand wenden, wenn wir uns zuvörderst mit dem natürlichsten Zeugen des Sittengesetzes, dem moralischen Instinkt, über den Begriff des Moralischen selbst verständigen. Nicht als ob wir es dem Gefühle überlassen wollten, diesen Begriff zu entscheiden, wir wollen vielmehr den Inhalt unserer sittlichen Empfindung in einen deutlichen Begriff, in ein klares Bewußtsein verwandeln und die gemeine sittliche Vernunfterkenntnis in die philosophische erheben; dann wird sich zeigen, ob diese philosophische Er-

kenntnis populäre Moral sein darf oder metaphysische Sittenlehre werden muß.

Aus der gewöhnlichen, jedem geläufigen Vorstellung von der Natur des moralischen Handelns soll der wahre und allgemeine Begriff des Moralischen hervorgeholt und dargestellt werden. Mit diesem echt sokratischen Verfahren leitet Kant seine Sittenlehre ein, er macht in der Weise einer sokratischen Begriffsentwicklung den „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen“. Es fehlt nichts als die dialogische Form, in welcher man sich den ganzen Inhalt und Verlauf der kantischen Untersuchung leicht selbst ausführen kann. So wird an dem Leitfaden der natürlich-sittlichen Vorstellungsweise durch eine fortgesetzte, immer tiefer eindringende Analyse der Begriff des Moralischen in allen seinen Merkmalen aufgefunden und bestimmt.[1]

2. Das Gute und der Wille. Wille und Pflicht.

Wir nennen eine Handlung gut, welche unserem sittlichen Gefühle entspricht oder der wir unseren moralischen Beifall geben. Alles moralische Handeln ist gut. Der Begriff des Guten erscheint zunächst weiter als der des Moralischen. Was ist gut? Wir reden von den Gütern des menschlichen Lebens und verstehen darunter jene Glücksgaben, die entweder unseren äußeren Verhältnissen oder unserer Person zukommen: unter die Glücksgaben der ersten Art gehört Reichtum, Wohlbefinden, Macht, Ansehen usf., unter die der zweiten körperliche und geistige Vorzüge, Schönheit, glückliches Temperament, Verstand, Witz, Bildung usf. Hier aber zeigt sich sogleich, was so viele Beispiele der täglichen Erfahrung lehren: daß alle jene Güter ebensoviele Übel werden können nach dem Gebrauche, welcher von ihnen gemacht, nach der Absicht, in welcher sie verwendet werden, nach dem Einflusse, den sie auf das menschliche Gemüt ausüben.

Der Reichtum ist kein Gut, wenn er habsüchtig oder geizig macht, er ist kein Gut, wenn man ihn verschwendet, keines, wenn er den Müßiggang erzeugt mit so vielen Übeln, welche dem Müßiggange folgen. Wenn die Glücksgüter die Menschen aufgeblasen und übermütig machen, was, nach der Erfahrung zu urteilen, der gewöhnliche Fall ist: so mögen sie immer Güter heißen, gut sind sie nicht. Selbst Ge-

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschnitt I. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen. (A. A. Bd. IV. S. 393 bis 405.)

mütsverfassungen, die, nach dem Scheine zu urteilen, der Tugend verwandt sind, wie Selbstbeherrschung, Mäßigung usf., sind als solche nicht gut, denn sie können dem Bösen dienen und leicht der beste Deckmantel ehrgeiziger, selbstsüchtiger, boshafter Pläne sein. Mit einem Wort: alle Glücksgüter und alle persönlichen Vorzüge, ob sie empfangen oder erworben sind, werden gut nur durch den Gebrauch, den man von ihnen macht, durch den Zweck, dem sie dienen. Diesen Gebrauch macht der Wille. Der Wille setzt ihnen den Zweck, er gibt die Absicht und fügt also jenen Gütern das hinzu, was allein im moralischen Verstande gut macht, also auch allein im moralischen Verstande gut ist. Nichts ist gut als der Wille. „Nichts ist an sich gut oder böse", sagt Hamlet, „das Denken macht es erst dazu." Der Wille ist nach Kant der alleinige Ursprung alles Guten und Bösen.

Nun ist der Wille ein Vermögen, nach bewußten Vorstellungen, nach deutlichen Gründen, also nach Vernunft zu handeln: er ist praktische Vernunft. Wenn der Wille nicht nach Vernunftgründen handelt oder handeln kann, wenn er nach dunkeln, bewußtlosen Vorstellungen verfährt, so handelt nicht eigentlich der Wille, sondern der Instinkt. Die lebendigen Körper der Natur sind vermöge ihrer Organisation zu einem bestimmten Lebenszweck eingerichtet. Auch die vernunftbegabten Wesen müssen einen bestimmten, in ihrer Vernunft angelegten Zweck haben; dieser Zweck kann unmöglich nur das äußere Wohlbefinden, die Glückseligkeit sein, die jedes lebendige Wesen instinktmäßig sucht. Denn wäre die Glückseligkeit ihr alleiniger Lebenszweck: wozu die Vernunft? Zur Selbsterhaltung, zur Förderung des sinnlichen Daseins, zur glücklichen Lebensverfassung ist offenbar der dunkle, aber richtig führende Instinkt ein weit sichereres Mittel als die überlegende und darum von dem natürlichen Wege vielfach abirrende Vernunft. Man hat diese oft angeklagt, daß sie mit aller Bildung und Sittenverfeinerung, mit allen ihren Erfindungen, Künsten und Wissenschaften die Menschen nicht glücklicher gemacht habe; vielmehr habe die fortschreitende Bildung die menschlichen Bedürfnisse vermehrt und in demselben Grade die Zufriedenheit, ohne welche es kein Glück gibt, vermindert. In diesem Sinne hatte auch Rousseau in seiner berühmten Preisschrift die Frage der Akademie von Dijon entschieden. Wenn nun die Vernunft das menschliche Glück nicht befördert, so müssen wir urteilen, daß entweder die Vernunft ihren Zweck verfehle, oder daß dieser Zweck ein anderer sei als die Glückseligkeit,

welche durch den Instinkt besser als durch die Vernunft erreicht wird.[1]

Es kann daher nicht in der Absicht eines vernünftigen Willens liegen, sich zum Mittel für die menschliche Glückseligkeit zu machen; er kann nicht bloß das Werkzeug sein wollen, um den äußeren Lebenszustand zu verbessern. Als Mittel oder Werkzeug ist der Wille gut für einen anderen ihm äußeren Zweck. Die Vernunft macht ihren Willen nicht zum Mittel, sondern zum Zweck; nur der Wille ist gut, und gut kann der vernünftige Wille nicht als Mittel, sondern nur als Zweck sein: nur der an sich selbst gute Wille erfüllt seinen Zweck. Nicht jeder Wille ist an sich selbst gut, nicht unter allen Umständen ist der Wille seiner wahren Bestimmung gemäß; diese bindet ihn nicht, sie verpflichtet ihn nur. Worin die Pflicht besteht, wissen wir noch nicht; sie bezeichne hier nur die Grenze, welche den guten Willen von jedem beliebigen Willen unterscheidet. Gut ist nur der Wille, welcher seine Pflicht tut, niemals der entgegengesetzte. Mit dem Pflichtbegriffe ziehen wir die Grenze zwischen dem guten Willen und seinem Gegenteil.

3. Pflicht und Neigung. Gesetz und Maxime.

Nur der Wille ist gut, und zwar nur der pflichtmäßige. Pflichtmäßig ist der Wille, wenn seine Handlung der Pflicht entspricht. Es sei z. B. die Pflicht der Ehrlichkeit, welche dem Kaufmann gebietet, den Käufer nicht zu überteuern oder zu betrügen; der Kaufmann betrüge nicht, seine Handlung sei pflichtmäßig, dabei ist es sehr wohl möglich, daß er im Grunde zur Ehrlichkeit gar keine Neigung hat, er übt sie nur aus, weil er fürchtet, daß die Unehrlichkeit entdeckt werde und ihm Strafe, Schande, Verlust der Kunden usf. eintrage: der Gewinn ist seine Absicht, nicht die Ehrlichkeit; seine Handlung ist pflichtmäßig, seine Gesinnung selbstsüchtig. Aber die Gesinnung gehört zum Willen. In diesem Falle ist daher nur die Handlung, nicht der Wille pflichtmäßig; die Handlung entspricht der Pflicht, Neigung und Absicht sind damit im Widerstreit: ein solcher Wille ist nicht gut.

Es kommt also in Ansehung des guten Willens nicht bloß auf die Handlung, sondern auf deren Beweggrund oder die subjektive Triebfeder an, welche den inneren Charakter der Handlung ausmacht. Der Wille ist offenbar nicht gut, wenn er zwar äußerlich die Pflicht erfüllt, innerlich aber nicht darin gegenwärtig, sondern pflichtwidrig und selbstsüchtig gesinnt ist. Setzen wir den Willen in eine andere der Pflicht

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. I. (S. 393—396.)

gemäßere Verfassung: nicht bloß seine Handlung, auch seine natürliche Neigung stimme mit der Pflicht überein; er befolge die Pflicht aus natürlicher Neigung. Es sei z. B. die Pflicht der Selbsterhaltung. In den meisten Fällen kommt die natürliche Neigung der Selbstliebe mit dieser Pflicht überein. Ist nun der Wille gut, wenn er die Pflicht der Selbsterhaltung aus bloßer Selbstliebe ausübt? Kann nicht die Selbstliebe Grund so vieler böser Handlungen sein? Und ist ein guter Wille denkbar, welcher mit dem bösen Willen denselben Beweggrund gemein hat?

Wenn ich mein Leben bloß aus Selbstliebe erhalte, so ist meine Handlung und meine Neigung, aber nicht eigentlich mein Wille pflichtmäßig. Ich kann mir den Fall vorstellen, daß unter einer Last von Unglück alle Lebenslust erlischt, die natürliche Selbstliebe lieber den Tod wünscht, als das Leben erhalten möchte, daß die Befreiung von der Lebensplage als ein Ziel erscheint, „aufs innigste zu wünschen“: jetzt gehen Pflicht und natürliche Neigung auseinander, jetzt wird der Wille auf die Probe gestellt, ob er wirklich pflichtmäßig ist oder nicht. Seiner natürlichen Neigung nach möchte er nichts lieber als das Leben loswerden; wenn er es dennoch erhält, so kann in diesem Falle die Absicht seiner Handlung nur sein, daß er nicht pflichtwidrig handeln will: er tut die Pflicht, nicht aus einer selbstsüchtigen Absicht, nicht aus einer natürlichen Neigung, sondern bloß aus Pflicht; er tut sie nur um der Pflicht willen. Hier ist nicht bloß die Handlung, sondern auch der Wille selbst wahrhaft pflichtmäßig: ein solcher Wille ist an sich selbst gut, nur ein solcher Wille.

Die Pflicht verlangt Wohltätigkeit gegen andere. Wenn ich nicht wohltätig bin, so handle ich pflichtwidrig; wenn ich wohltätig bin, um gelobt zu werden, so handle ich pflichtmäßig, aber selbstsüchtig; wenn ich wohltätig bin, weil ich mit dem Notleidenden Mitleid empfinde, weil mich der Anblick rührt, weil ich mich durch meine Wohltat von dieser schmerzlichen Regung befreie, also meine Wohltat mir Genuß verschafft, so handle ich pflichtmäßig aus natürlicher Neigung, die zuletzt immer auf Selbstliebe hinausläuft. Wahrhaft gut handle ich, wenn ich wohltue, bloß weil die Pflicht es gebietet, weil ich die Pflicht erfüllen will: nur in diesem Falle ist auch mein Wille, nicht bloß meine Handlung wohltätig; nur in diesem Falle bin ich selbst der Wohltätige, in allen anderen Fällen ist es bloß meine Handlung.[1]

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. I. (S. 397—401.)

Es ist also nicht die Handlung, welche den guten Willen macht, sondern der Beweggrund des Handelns; dieser ist das subjektive Prinzip des Wollens und heißt im Unterschiede vom objektiven die *Maxime*. Die Maxime der wahrhaft guten Handlung darf nicht die natürliche Neigung, sondern bloß die Vorstellung der Pflicht sein. Die Pflicht ist das Gesetz. Vor diesem Gesetze verschwindet meine Selbstliebe mit allen ihren natürlichen Neigungen in nichts. Je lebhafter ich dieses Gesetz vorstelle und in mir wirken lasse, um so weniger Gewicht hat meine Selbstliebe, um so geringer schätze ich mein natürliches Selbst mit seinen Neigungen. Ich beuge mich vor dem Gesetz. Was durch seine Vorstellung meine Selbstliebe vermindert, ist eben deshalb ein Gegenstand meiner *Achtung*: die Vorstellung der Pflicht bewirkt in mir die Achtung vor dem Gesetz. Wenn der Beweggrund meiner Handlung kein anderer ist als die Vorstellung der Pflicht, so erfülle ich das Gesetz bloß aus Achtung vor dem Gesetz: diese Achtung ist die pflichtmäßige Gesinnung.

Jetzt haben wir die vollständige Formel, um den Begriff des Guten zu bestimmen: nur der Wille ist gut, nur der pflichtmäßige Wille, er ist nur dann pflichtmäßig, wenn er die Pflicht tut um der Pflicht willen, das Gesetz erfüllt aus Achtung vor dem Gesetz. Nur ein solcher Wille ist gut, dessen Handlung und Gesinnung pflichtmäßig sind, dessen Gesetz und Maxime keinen andern Inhalt haben als die Pflicht. Hieraus folgt, wie die Maxime einer wahrhaft guten Handlung beschaffen sein muß: sie muß mit dem Gesetz übereinstimmen. Das Gesetz gilt in strenger Allgemeinheit für jeden Willen, für *alle* vernünftigen Wesen: also ist die Maxime nur dann gut, wenn sie die Form dieser Gesetzmäßigkeit haben kann, oder, wie Kant erklärt: „*wenn ich auch wollen kann, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werde*“.

Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich bei jeder Handlung die Probe machen, ob sie moralisch ist oder nicht. Wenn ihre Maxime der Art ist, daß sie nicht allgemeines Gesetz werden kann, daß der Handelnde selbst die Gesetzmäßigkeit seiner Maxime nicht wollen kann, so ist die Handlung nicht moralisch. Niemals kann die Selbstliebe mit allen ihren Triebfedern ein allgemeines Gesetz werden; auch der Egoist kann nicht wollen, daß seine Maxime als Gesetz für alle gelte. Sie müßte, wenn sie dazu gemacht würde, sich selbst zerstören. Die Handlung aus Selbstliebe ist darum nie moralisch, wenn sie auch

ihrem Inhalte nach ganz pflichtmäßig ist; es ist also nicht der Inhalt, sondern lediglich die Form der Handlung, die den moralischen Wert ausmacht: das Moralprinzip ist nicht material, sondern formal.[1]

III. Übergang zur Moralphilosophie.

Das oberste Prinzip der Moralität ist gefunden: es ist die Willensmaxime, in der sich, als dem innersten Beweggrunde der Handlung, Gutes und Böses scheidet. Gut ist die Maxime, wenn sie die Form der Gesetzmäßigkeit hat, wenn sie fähig ist, allgemeines Gesetz zu sein, d. h. wenn sie alle Motive der Selbstliebe ausschließt. Noch ist das Sittengesetz selbst nicht näher bestimmt; noch wissen wir nicht, ob es existiert, und wie es möglich ist? Aber so weit können wir urteilen: entweder es gibt gar keine Moralität, welche diesen Namen verdient, oder sie besteht in dem Begriff, den wir ausgemacht haben. Wir haben diesen Begriff nicht erst erzeugt, sondern nur aufgeklärt und verdeutlicht; wir finden denselben in jedem moralischen Gefühl, in jedem moralischen Urteil; er bildet das ungeschriebene Gesetz des Herzens, nach welchem jeder die Handlungen anderer und, wenn er gewissenhaft ist, sich selbst richtet.

Man könnte fragen: wozu überhaupt eine Moralphilosophie, wenn doch das sittliche Bewußtsein in dem gesunden Sinn, in dem einfachen Gefühl sich so richtig und unzweideutig kund gibt? Es ist nicht nötig, das sittliche Bewußtsein erst zu erzeugen, denn es ist da vor aller Philosophie und unabhängig von dieser; es ist nicht nötig, demselben etwas hinzuzufügen, denn es ist vollkommen gegeben; es bedarf keiner Verbesserung, denn es ist ganz richtig. Also wozu der Übergang von dem moralischen Instinkte zur Moralphilosophie, von dem sittlichen Gefühle zur Sittenlehre? Wir können uns, um diesen Übergang zu begründen, nicht auf das spekulative Bedürfnis berufen, denn ein solches Bedürfnis setzt schon einen philosophischen Geist voraus, welchen der einfache moralische Sinn nicht zu haben braucht. Es müssen also selbst praktische und moralische Bedürfnisse sein, welche uns nötigen, die Moral nicht bloß dem natürlichen Gefühle zu überlassen, sondern im Interesse der Moral selbst eine praktische Philosophie zu fordern.

Der gewöhnliche Sinn empfindet moralisch, aber er steht, wie das Gefühl selbst, dem ganzen Geschlechte der natürlichen Neigungen zu nahe, um zwischen ihnen und dem Sittengesetze scharf und genau zu

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. I. (S. 401—403.)

unterscheiden und nicht selbst auf die Seite der Neigungen zu treten, wenn diese zufällig mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Die Pflicht schließt die Neigungen von sich aus; eben deshalb ist sie ihrer Form nach nicht Gefühl, sondern Begriff und Idee. Dieser Fassung der Pflicht kommt der gewöhnliche Sinn nicht gleich; aber erst in dieser Form erscheint die Pflicht in ihrer wahren Gestalt, unvermischt mit allen natürlichen Triebfedern; erst in dieser Gestalt ist das Sittengesetz unnahbar, und so muß es in unserer Vorstellung leben, wenn das sittliche Bewußtsein fest gegründet sein soll, unberührt und unangefochten von den beweglichen Neigungen der menschlichen Natur. Zu dieser Fassung des Sittengesetzes, zu dieser Befestigung des sittlichen Bewußtseins ist die Moralphilosophie notwendig. Wir können den Pflichtbegriff nur klar machen, wenn wir zwischen Pflicht und Neigung auf das Genaueste unterscheiden; wir können nur so den Pflichtbegriff befestigen. Die Neigung nimmt durch eine natürliche Dialektik sehr leicht den Schein der Pflicht an, welcher den gewöhnlichen Sinn besticht und verführt. Diesen Schein zerstört die Sittenlehre, indem sie das ganze Geschlecht der natürlichen Neigungen aus dem Heiligtume des Pflichtbegriffs vertreibt; sie gibt dem sittlichen Bewußtsein die Sicherheit, ohne welche es schwer ist, sittlich zu sein. Wenn nun das gewöhnliche Bewußtsein selbst seine sittlichen Überzeugungen wider alle Vernünftelei der Neigung und Selbstliebe fest und unerschütterlich gelten lassen will, so wird es durch dieses sein Bedürfnis selbst auf die Moralphilosophie hingewiesen: diese letztere hat daher neben ihrer spekulativen Bedeutung auch einen moralischen Wert, sie ist notwendig aus spekulativen und praktischen Gründen. Was aber für eine Wissenschaft soll diese Moralphilosophie sein: empirische Sittenlehre oder Metaphysik der Sitten?

Sechstes Kapitel.

Metaphysische Begründung der Sittenlehre. Das Sittengesetz und die Autonomie.

I. Der Standpunkt der Sittenlehre.

Die erste Frage der Sittenlehre ist gelöst und der Begriff der Moralität oder des Guten in allen seinen Merkmalen bestimmt. Nichts ist gut als der Wille, dessen Maxime gesetzmäßig oder im strengen

Sinne allgemeingültig sein kann: so lautet die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Moralität. Wir haben diese Antwort durch eine Untersuchung der moralischen Sinnesart gefunden, wie dieselbe in allen Gemütern lebt, sei es in der dunkeln Form des Gefühls oder in der einer mehr bewußten und deutlichen Vorstellung. Es ist Tatsache, daß in Rücksicht der Moralität die Menschen so empfinden und urteilen, daß sie den sittlichen Wert in der pflichtmäßigen Gesinnung suchen und mithin deren Möglichkeit voraussetzen. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Tatsache des moralischen Denkens erklären. Wenn eine solche Gesinnung gar nicht möglich wäre, so wäre unbegreiflich, wie sie der einfache natürliche Sinn zum Maßstabe seiner moralischen Denk- und Urteilsweise nehmen könnte; dann wären diese moralischen Urteile selbst nicht möglich. Die Tatsache der letzteren beweist zugleich die der moralischen Gesinnung. Es ist somit auch die nächste Frage der Sittenlehre entschieden: gibt es Moralität? Das Prinzip derselben ist durch die Analyse der inneren Erfahrung, d. h. auf einem Wege gefunden worden, der ihre Existenz außer Zweifel setzt. Es bleibt mithin nur die Frage übrig: wie ist Moralität möglich? Diese Frage bildet das eigentliche Problem der Sittenlehre. Tatsachen zu erklären, ist die Sache der Wissenschaft: es ist die wissenschaftliche Sittenlehre oder Moralphilosophie, welche die vorliegende Aufgabe zu lösen hat. Erklärungsgründe können doppelter Art sein: entweder stammen sie aus der Erfahrung oder aus der bloßen Vernunft; sie sind im ersten Fall empirisch, im zweiten metaphysisch. Was soll die Moralphilosophie sein: empirische oder metaphysische Sittenlehre?

Man könnte sich zugunsten der empirischen Sittenlehre leicht zu folgendem Schlusse versucht fühlen: wenn es möglich war, den Begriff der Moralität aus der inneren Erfahrung abzuleiten, so muß es auch möglich sein, die Tatsache der Moralität aus Erfahrungsgründen zu erklären. Doch eine Tatsache konstatieren, heißt noch nicht dieselbe begründen. Wir haben aus der inneren Erfahrung den Begriff und die Tatsache der Moralität festgestellt; es ist deshalb noch nicht die innere Erfahrung, welche den wirklichen Grund der Moralität ausmacht. Es ist eine der ersten Vorsichtsmaßregeln der Kritik, zwischen dem Erkenntnisgrund und dem Realgrund einer Tatsache sorgfältig zu unterscheiden; die innere Erfahrung liefert uns den Erkenntnisgrund der Moralität, sie ist nicht deren Realgrund. Es ist ein großer

Unterschied, ob die Prinzipien der Sittenlehre auf populäre Vorstellungen, d. h. auf vorhandene Erfahrungen irgendwelcher Art gegründet oder nachdem ihre Wahrheit und Allgemeingültigkeit dargetan ist, durch die einleuchtende Kraft der Darstellung populär gemacht werden. Darin besteht „das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität", welche deshalb die gründlichste Einsicht zu ihrer Voraussetzung hat. „Es ist gar keine Kunst gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht tut." Diese letztere läßt sich aus allerhand Erfahrungen nimmermehr schöpfen. Etwas ganz anderes ist philosophische Popularität, etwas ganz anderes populäre Philosophie. Von dem Verfahren der letzteren sagt Kant: „Es bringt einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halb vernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen". Den Vorwurf einer unechten, erkenntnislosen Popularität richtet der Philosoph gegen die Art der bisherigen Sittenlehre, die mit allen möglichen Grundsätzen experimentiert, in deren Versuchen bald diese, bald jene besondere Bestimmung der menschlichen Natur, bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas in wunderbarem Gemisch anzutreffen sei.[1]

Das Sittliche ist Gesinnung, diese ist kein Objekt der äußeren Erfahrung; es kann durch die Mittel der Erfahrung niemals ausgemacht werden, ob irgend etwas in der Tat Beispiel und Vorbild der Gesinnung ist. Die Gesinnung ist unsere eigenste Tat. Die Nachahmung des Sittlichen mag für die Erziehung ihren Nutzen haben, aber sie ist nicht im genauen Verstande sittlich, solange sie Nachahmung ist. Die Sittlichkeit ist ihrer Natur nach unnachahmlich; sie ist pflichtmäßige Gesinnung, eine Gesinnung oder Maxime, welche fähig ist, allgemeines Gesetz im strengen Sinne zu sein. Nun kann aus der Erfahrung höchstens eine Regel für viele Fälle, niemals ein allgemeines, aus-

[1] Grundlegung z. Metaph. d. Sitten. Abschn. II: Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit z. Metaphysik der Sitten. (A. A. Bd. IV. S. 406—410)

nahmsloses Gesetz hergeleitet werden; ein Gesetz, das in allen Fällen gilt, läßt sich nie durch Erfahrung, sondern nur durch reine Vernunft erkennen. Das Sittengesetz soll, wie ein notwendiges und allgemeines Naturgesetz, ohne Ausnahme gelten: also muß es, wie das Naturgesetz, a priori erkannt werden. Die Erkenntnis des Sittengesetzes ist mithin unabhängig von aller Erfahrung. Das Naturgesetz gilt für alle Objekte äußerer Erfahrung und ist in diesem Sinne nur in Rücksicht seiner Erkenntnis, nicht in Rücksicht seines Objekts unabhängig von aller Erfahrung. Dagegen gilt das Sittengesetz nur für den Willen und dessen Maxime, es gilt für alle Wesen, welche Willen oder praktische Vernunft haben, für alle vernünftigen Wesen, die als solche niemals Gegenstände äußerer Erfahrung sind. Alle besondere Kenntnis der menschlichen Natur ist geschöpft aus der Erfahrung, sie ist empirische Anthropologie und Psychologie. Daher darf die Sittenlehre ihre Grundlage nicht in der Anthropologie und Psychologie suchen; sie ist unabhängig von aller Erfahrung, also auch von aller Anthropologie und Psychologie, worauf sie vorzugsweise das vorkantische Zeitalter gegründet hatte; sie gilt für alle vernünftigen Wesen, also für die Menschen, sofern sie vernünftige Wesen, nicht sofern sie sinnliche Individuen sind, die unter den mannigfaltigen Einflüssen der Natur und der Verhältnisse so oder anders arten.

Es ist demnach klar, daß die Moralphilosophie ihrem wissenschaftlichen Charakter nach nichts anders sein kann als „Metaphysik der Sitten". Wenn nun die Moralität allein in der Gesinnung besteht, die mit dem Sittengesetze vollkommen übereinstimmt: worin besteht dieses Gesetz? Bis jetzt wissen wir von ihm nicht mehr als die formale Bestimmung: daß es mit absoluter Allgemeinheit für alle vernünftigen Wesen gilt. Jetzt soll der Inhalt dieses Gesetzes bestimmt werden, sein einzig möglicher Inhalt. Da derselbe aus keiner Erfahrung, also aus keiner anderweitigen Bestimmung abgeleitet werden kann, so bleibt nichts übrig, als ihn aus seiner Form selbst zu erklären.[1]

II. Das Sittengesetz als Prinzip des Willens.

1. Das unbedingte und das bedingte Gebot.

Jedes Ding wirkt oder handelt nach einem bestimmten Gesetz, die Erkenntnis oder Vorstellung desselben nennen wir ein „Prinzip"; das Vermögen Gesetze zu begreifen, also Prinzipien zu haben, ist die Ver-

[1] Grundlegung zur Metaph. der Sitten. Abschn. II. (S. 411—419.)

nunft. Wenn die Vernunft handelt, so ist sie praktische Vernunft oder Wille. Wir können darum den Willen als das Vermögen erklären, nach Prinzipien (vorgestellten Gesetzen) zu handeln. Das Gesetz ist als solches der Ausdruck der Notwendigkeit, der Wille ist als Selbstbestimmung oder als Vermögen, nach eigenen Triebfedern zu handeln, Ausdruck der Freiheit. Ich kann mir einen Willen vorstellen, der gar keine anderen Triebfedern hat als das Gesetz, der deshalb nichts anderes als das Gesetz will, einen Willen, in welchem Notwendigkeit und Freiheit eines sind, worin das Gesetz sich mit voller Freiheit ohne alle Trübung offenbart: ein solcher Wille ist durchaus gut, er ist absolut rein oder heilig. Setzen wir aber vernünftige Wesen, die zugleich sinnlich bestimmt sind, die also in der Natur ihres Willens neben dem Gesetze noch andere Triebfedern haben, so werden sich solche Wesen dem Gesetze gemäß und zuwider bestimmen können. In einem solchen Willen darf das Gesetz sich nicht als Zwang äußern, sonst wäre der Wille unfrei und könnte nicht anders als gesetzmäßig handeln; doch wird es als Notwendigkeit erscheinen, denn sonst wäre es kein Gesetz: es muß daher den Ausdruck einer Notwendigkeit haben, die den Zwang ausschließt; es wird den Willen nicht zwingen, wohl aber nötigen oder verpflichten. So erscheint das Gesetz als Pflicht, als ein Gebot, welches sagt: „du sollst!“ Das Sollen ist ein Müssen ohne Zwang, es bezeichnet die Notwendigkeit des Wollens. Das Naturgesetz ist kein Gebot, denn es ist unwiderstehlich; es wäre sinnlos zu sagen: „die Körper sollen sich im Verhältnisse der Massen anziehen, die Anziehung soll im umgekehrten Verhältnisse der Entfernungen wirken“, denn es kann nicht anders sein. Wenn es anders sein könnte, so wäre das Gesetz kein Naturgesetz. Die Körper müssen dem Naturgesetz folgen. Es wäre ebenso sinnlos zu sagen: „der Wille muß das Sittengesetz befolgen“, dann wäre die Handlung des Willens eine naturnotwendige Wirkung, dann wäre er selbst kein Wille, also auch sein Gesetz kein Sittengesetz. Das Naturgesetz sagt: „es muß so sein“; das Sittengesetz sagt: „du sollst so handeln“. Beide sind notwendig: das erste im mechanischen Sinne, das zweite im moralischen. Jede gesetzwidrige Wirkung in der Natur hebt das Gesetz auf und beweist dessen Unzulänglichkeit; keine gesetzwidrige Handlung des Willens hebt das Sittengesetz auf oder beeinträchtigt dessen Notwendigkeit.

Das Willensgesetz erscheint als „Imperativ“, wenn der Wille sinnlicher Natur, also empirisch bestimmbar ist: darum kann sich das

Sittengesetz im menschlichen Willen nur in dieser Form äußern. Indessen hat eine solche Form nicht bloß das Sittengesetz. Alle praktischen Gesetze sind Gebote, was die Naturgesetze nie sind. Jede gebotene Handlung wird in irgendeiner Rücksicht als gut vorgestellt, diese Rücksicht kann eine doppelte sein: entweder gilt die Handlung als gut in Beziehung auf einen bestimmten Zweck, der dadurch erreicht werden soll, oder sie gilt als gut an sich selbst; im ersten Fall ist die Handlung das richtige Mittel zu einem Zweck, im zweiten ist sie nicht Mittel, sondern selbst Zweck. Als Mittel zu irgendeinem bestimmten Zwecke ist sie nützlich oder tauglich, als Zweck an sich selbst ist sie im eigentlichen Verstande gut. Gegenstand aller praktischen Gesetze sind daher entweder nützliche Handlungen oder gute. Demgemäß unterscheidet sich die Form der Gebote. In einer anderen Form will die nützliche Handlung geboten sein, in einer anderen die gute. Das Gebot der ersten Art ist durch den Zweck bedingt; wenn dieser Zweck erreicht werden soll, so muß diese Handlung auf diese Weise geschehen: daher ist die Form des Gebots „hypothetisch". Das Gebot der guten Handlung ist, wie diese selbst, unabhängig von irgendeinem äußeren Zweck; es gilt daher unbedingt, die Umstände mögen sein, welche sie wollen: die Form dieses Gebotes ist „kategorisch". Alle praktischen Gesetze (Gebote) sind demnach entweder hypothetisch oder kategorisch; die Pflicht kann nur ein kategorischer Imperativ sein, und der kategorische Imperativ kann nichts anderes sein als die Pflicht.[1]

Die gute Handlung ist Zweck an sich selbst, dieser Zweck ist absolut notwendig, denn das Gute soll unter allen Umständen geschehen. Einen solchen Zweck hat nur die sittliche Handlung, keine andere. Alle übrigen praktischen Zwecke sind zufälliger Art, bedingt durch die Umstände und die empirisch gegebene Natur des Willens. Wenn ich mir einen Zweck setze, den ich ebensogut haben als nicht haben kann, der zur Natur meines Willens in keiner Weise gehört, so nenne ich einen solchen Zweck möglich; der Zweck ist wirklich, wenn er zur Natur meines Willens gehört, zu dessen empirischer Natur; beide Zwecke und die Gebote, sie auszuführen, sind bedingter Art (hypothetisch). Je nachdem es sich um einen bloß möglichen oder um einen tatsächlichen Zweck handelt, ist das Gebot (der hypothetische Imperativ) entweder problematisch oder assertorisch. Der kategorische Imperativ ist „apodiktisch".

In der empirischen Natur unseres Willens liegt das Streben nach

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 419—425.)

dem eigenen Wohl in der größtmöglichen Vollkommenheit: unsere Glückseligkeit erscheint deshalb als ein empirisch gegebener, darum wirklicher Zweck. Es gibt Zwecke anderer Art, die nicht unmittelbar zur Natur unseres Willens gehören, die wir ebensogut haben als nicht haben können und demnach nur als mögliche gelten lassen, wie z. B. die Konstruktion einer mathematischen Figur, einer Maschine, die Anfertigung einer Zeichnung usf. Die Ausführung solcher Zwecke erfordert eine gewisse Schicklichkeit, ein Können und, wenn es hoch kommt, eine Kunstfertigkeit. Die bedingten Zwecke gehen daher entweder auf Glückseligkeit oder praktisch-technische Bildung. In der ersten Absicht wird gefragt: „Was müssen wir tun, um glücklich zu werden? Wie müssen wir es anfangen, um so viel Vorteil, so wenig Nachteil als möglich zu haben, um aus allem den größtmöglichsten Nutzen zu ziehen?" In der zweiten Absicht wird gefragt: „Was müssen wir tun, um dies oder jenes zu leisten, diese oder jene Kunst zu erlernen usw.?" Auf beide Fragen wird mit gewissen Regeln, Vorschriften, Geboten hypothetischer Art geantwortet. Das beste Mittel zur Glückseligkeit ist Klugheit, das einzige Mittel zur Kunstfertigkeit ist Geschicklichkeit. Wer in der Welt gut fortkommen, sich auf das Klügste benehmen will, verlangt gute Ratschläge; wer eine Kunst erlernen, zu einer Verrichtung geschickt werden will, verlangt gute Anweisungen, Vorschriften, Regeln. Ratschläge zur Lebensklugheit in Absicht auf unser Wohl heißen „pragmatische Imperative", wie man ein zur allgemeinen Wohlfahrt aus Vorsorge gemachtes Gesetz eine pragmatische Sanktion, ein zur praktischen Belehrung geschriebenes Geschichtswerk eine pragmatische Geschichte nennt. Regeln und Anweisungen zur geschickten Lösung einer Aufgabe sind „technische Imperative".[1]

Jetzt läßt sich der Pflichtbegriff unter den Geboten genau und bestimmt unterscheiden. Alle praktischen Gesetze sind Imperative, diese sind entweder hypothetisch oder kategorisch, die hypothetischen sind entweder assertorisch oder problematisch, entweder pragmatisch oder technisch: jene bestehen in Ratschlägen, diese in Regeln; die Ratschläge gehen auf die Klugheit, deren Zweck die Glückseligkeit ist, die Regeln auf die Geschicklichkeit als Mittel zur praktisch-technischen Bildung. Der kategorische Imperativ gilt apodiktisch, er ist keine Klugheitsregel, keine technische Vorschrift, sondern ein Gesetz: dieses Gesetz geht auf die Sittlichkeit, deren Zweck allein sie selbst ist.

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 425—428.)

Der kategorische Imperativ, den wir auch als den Imperativ der Sittlichkeit bezeichnen können, ist von den anderen wesentlich unterschieden. Alle die anderen Imperative haben bestimmte und besondere Zwecke. Wenn ich Ziele solcher Art erreichen will, so muß ich die Mittel wollen, welche dahin führen; das Wollen des Zwecks begreift das Wollen der Mittel in sich; aus der Vorstellung des vorausgesetzten Zwecks folgt die Anweisung auf die richtigen jenem Zwecke angemessenen Mittel, folgen also die Ratschläge der Klugheit wie die Regeln und Vorschriften zur Geschicklichkeit: die Gebote der pragmatischen und technischen Imperative sind daher analytische Sätze. Dagegen der moralische Imperativ verknüpft ohne jede Rücksicht auf einen vorausgesetzten Zweck, ohne Rücksicht auf die in dem Willen enthaltenen Triebfedern und Neigungen ein Gesetz von schlechterdings allgemeiner Geltung mit unserm Willen; dieses Gesetz kann nicht aus dem gegebenen Begriffe des Willens geschöpft sein, denn der gegebene Begriff ist empirisch, und aus einer empirischen Bestimmung folgt kein allgemeines Gesetz, keine sittliche Regel; das Sittengesetz ist daher kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz, der unabhängig von aller Erfahrung, also a priori feststeht: es ist mithin „ein synthetischer Satz a priori“. Hier erscheint das Problem der Sittenlehre in derselben Form als das Problem der Vernunftkritik. Die Vernunftkritik fragte: wie sind synthetische Urteile a priori in theoretischer Hinsicht möglich? Die Sittenlehre fragt: wie sind synthetische Urteile a priori möglich in praktischer Hinsicht? Man darf demnach das Problem der gesamten kritischen Philosophie in die eine Formel zusammenfassen: wie sind sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht synthetische Urteile a priori möglich? In dieser Formel liegt die ganze Schwierigkeit der Untersuchung. Die Sittenlehre hat jetzt den Punkt erreicht, wo sie in den Kern ihrer Aufgabe eingeht.

2. Das Sittengesetz als formales Willensprinzip.

Der kategorische Imperativ fordert eine Willensbestimmung, die in Rücksicht nicht bloß der Handlung, sondern der Maxime absolut gesetzmäßig ist. Der innere Beweggrund der Handlung soll so beschaffen sein, daß er allgemeines Gesetz werden kann. Ein allgemeines Gesetz ist der Ausdruck ausnahmsloser Notwendigkeit, also ein Welt- oder Naturgesetz; der kategorische Imperativ gebietet mithin einen Willen, dessen Maxime Naturgesetz sein kann. Die Maxime selbst ist ein Willensakt. Meine Handlung soll infolge des Sittengesetzes so be-

schaffen sein, daß nach meinem eigenen Willen der Beweggrund meiner Handlung als Naturgesetz gelten kann. Wenn die Handlung nicht so beschaffen ist, wenn ich bei ernster Selbstprüfung mir eingestehen muß, ich könne nicht wollen, daß meine Maxime naturgesetzliche Notwendigkeit habe, so ist die Handlung nicht moralisch. Wie ist ein solcher Imperativ möglich, der für jede sittliche Handlung die Allgemeingültigkeit der Maxime gebietet?

Der Beweggrund jeder eigennützigen Handlung ist die Selbstliebe. Ich kann diesen Beweggrund haben, aber ich kann unmöglich wollen, daß diese Maxime Naturgesetz werde; denn wenn alle Wesen nur nach dem Beweggrunde der Selbstliebe handelten, so würde keine Gemeinschaft, kein Zusammenhang, in diesem Sinne keine Natur möglich sein: ich würde ein Naturgesetz wollen, nach welchem die Natur selbst unmöglich wäre. Deshalb kann von der Selbstliebe nie gewollt werden, daß sie als Gesetz gelte; daher ist keine Handlung moralisch, deren Maxime die Selbstliebe ist, sei es nun die verfeinerte Selbstliebe, wenn ich bloß deshalb nicht selbstsüchtig handeln wollte, damit auch andere gegen mich nicht selbstsüchtig handeln: mit einer solchen Absicht würde ich menschenfreundlich handeln aus Egoismus. Man hat dem kantischen Moralprinzipe den Vorwurf gemacht, daß es im Grunde auf das bekannte: „was du nicht willst, das dir geschieht usf." hinauslaufe. Mit Unrecht und aus Mißverständnis des kantischen Satzes. Die kantische Moral verneint die Selbstliebe, nicht weil sie Schaden bringt, sondern weil sie die Gemeinschaft, den Zusammenhang, die Natur in diesem Sinne ausschließt, also niemals allgemeines Gesetz (Naturgesetz) werden kann. In dem kantischen Moralprinzip liegt gar keine Rücksicht auf den subjektiven Vorteil.

Nun sind alle Triebfedern des empirischen Willens ebensoviele Neigungen der Selbstliebe. Wenn also der moralische Imperativ die Selbstliebe von der Maxime vollkommen ausschließt, so schließt er damit zugleich alle empirischen Triebfedern aus. Diese Triebfedern bilden das gegebene Willensmaterial. Was vom Willen nach Abzug seines natürlichen, empirisch gegebenen Inhalts übrigbleibt, ist der „reine oder bloß formale Wille". Die empirischen Triebfedern bilden das materiale Willensprinzip, der moralische Imperativ setzt an dessen Stelle ein rein formales. Wie ist ein solcher Imperativ oder ein solches Willensprinzip möglich?[1]

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 425—428.)

3. Das Sittengesetz als Endzweck. Die Person und deren Würde.

Jedes Willensprinzip ist ein Beweggrund des Handelns, etwas, das in der Handlung verwirklicht werden soll, d. h. ein Zweck. Wenn es keine Zwecke gäbe, so gäbe es auch keine Motive, keinen Willen, keine Willensgesetze oder Gebote. Jeder empirische Beweggrund ist ein Zweck, welcher in meiner Natur bedingt ist und in Rücksicht auf meine Interessen gilt: er ist ein bedingter, relativer, subjektiver Zweck; die darauf bezüglichen Handlungen sind durch diesen Zweck bestimmt als Maßregeln der Klugheit oder Geschicklichkeit nach pragmatischen und technischen Regeln. Die relativen Zwecke und die bedingten Gebote (hypothetische Imperative) stützen sich gegenseitig. Ein relativer Zweck motiviert stets einen hypothetischen Imperativ. Auch der Grund des kategorischen Imperativs ist ein Zweck, aber unmöglich ein relativer; also kann es nur der absolute Zweck sein, welcher den kategorischen Imperativ ermöglicht. Der relative Zweck gilt unter gewissen Bedingungen, der absolute Zweck gilt an sich selbst. Gibt es einen Zweck, welcher an sich selbst gilt?

Der relative Zweck dient zu irgend etwas, er ist das Zweckdienliche, Nützliche, Brauchbare: er gilt als Mittel. Jeder Zweck ist relativ, der als Mittel zu einem anderen Zwecke dient. Im Unterschiede davon nennen wir absolut denjenigen Zweck, welcher seiner Natur nach nie Mittel, sondern nur Zweck ist: ein solcher Zweck gilt an sich selbst, er ist Selbstzweck. Es fragt sich, ob es ein Wesen gibt, das durch seine Natur die Geltung des absoluten Zwecks hat? Es müßte ein Wesen sein, welches nach seiner Natur nicht Mittel für einen anderen Zweck sein kann. Nun ist klar, daß nur ein solches Wesen nie selbst Mittel sein kann, für welches alles andere Mittel ist, und welches selbst das Prinzip oder den letzten Grund aller relativen Zwecke bildet: ein solches Wesen kann niemals relativer Zweck oder Mittel sein, denn sonst wäre es nicht die Bedingung, unter der allein relative Zwecke möglich sind; sonst würde es ein anderes Wesen voraussetzen, wodurch es selbst als Zweck oder Mittel bedingt wäre. Wie das Prinzip aller Erfahrung nicht selbst Gegenstand der Erfahrung, das Subjekt aller Prädikate nicht selbst Prädikat sein kann, so kann das Prinzip oder Subjekt aller Mittel nicht selbst Mittel oder zweckdienliches Objekt sein. Es gibt keine Mittel, keine relativen Zwecke ohne ein zwecksetzendes Wesen, d. h. ohne Willen oder praktische Vernunft. Das vernünftige Wesen ist Person. Die Person ist das Prinzip aller relativen Zwecke,

die Bedingung, unter welcher allein Mittel möglich sind; darum ist die Person nie Mittel, sondern nur Zweck, absoluter Zweck, Selbstzweck: die Person als Vernunftwesen, als praktische Vernunft, also auch der Mensch, sofern er Person ist oder Person zu sein fähig ist, d. h. jeder Mensch.

Jeder Zweck hat eine Geltung, die seinen Wert ausmacht: das Mittel hat relativen Wert, der Selbstzweck absoluten. Nicht Personen, sondern nur Sachen können Mittel sein; also sind es nur Sachen, die einen relativen Wert haben. Der relative Wert ist der Nutzen, den etwas gewährt, der Gebrauch, welcher davon gemacht werden kann, die Geltung einer Sache in Rücksicht auf eine Person; ein solcher Wert kann größer oder geringer sein, der Größenwert kann gemessen und nach einem Maßstabe von allgemeiner Geltung bestimmt werden; dieser allgemeine Maßstab ist „das Äquivalent" aller relativen Werte (im bürgerlichen Verkehre das Geld, welcher Art es auch sei), wodurch der Größenwert einer Sache oder deren Preis bestimmt wird. Jede Sache hat ihre relative Wertbestimmung oder ihren Preis. Wenn die Sache für Geld feil ist, so nennen wir ihre Wertbestimmungen „den Kauf- oder Marktpreis"; es kann Sachen geben, die für Geld nicht feil sind, die also keinen Marktpreis und doch (als Sachen) nur einen relativen Wert haben. Es sei z. B. eine Sache, die mich an eine geliebte Person erinnert, und die ich um nichts in der Welt hergeben möchte: der Wert eines solchen Andenkens liegt nicht in der Sache selbst, sondern in meiner Neigung, sie hat einen persönlichen Wert, keinen Markt-, sondern einen „Affektionspreis". Der Wert einer Sache liegt eigentlich nie in ihr selbst, sondern stets in der Person, die sie braucht oder schätzt. Wenn eine Sache den allgemeinen menschlichen Bedürfnissen dient, wie z. B. die Nahrungsmittel, so hat ihr Wert einen Marktpreis; wenn sie nur die Neigung dieser einzelnen Person für sich hat, so ist ihr Wert ein Affektionspreis. In allen Fällen ist der Wert der Sachen relativ. Nur die Person selbst hat einen absoluten Wert, der jedes Äquivalent ausschließt, keinen Preis hat, schlechterdings unveräußerlich ist und durch nichts ersetzt oder aufgewogen werden kann; die Person gilt durch sich selbst, ihr Wert ist ihr Dasein, nicht der Nutzen, den sie für andere hat: dieser rein moralische Wert ist „die Würde der Person", die Menschenwürde.

Damit ist der Zweck bestimmt, der den kategorischen Imperativ ausmacht und ermöglicht. Das Sittengesetz sagt: „Handle so, daß die

Maxime deiner Handlung nach deinem eigenen Willen Naturgesetz sein kann". Mit anderen Worten: „Handle nach einem absoluten Zwecke, der jeden relativen oder eigennützigen Zweck ausschließt". Dieser absolute Zweck kann nur die vernünftige Natur selbst, die Geltung der Person, die Würde der Menschheit sein. Also erklärt sich das Sittengesetz in der Formel: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst".[1]

Denken wir uns das Sittengesetz erfüllt, so bildet es eine Ordnung oder einen Zusammenhang vernünftiger Wesen, die sich gegenseitig als Zwecke achten und behandeln, deren keines das andere zu seinem Mittel herabwürdigt. Wenn diese Ordnung auch die Dinge in sich begreift, so bildet sie ein „Reich der Zwecke", worin alles entweder einen Preis oder eine Würde hat. „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde." Würde hat in diesem Reiche nur die Person, aber die Person als solche, d. h. jede Person. Diese so geordnete Welt ist die moralische Ordnung der Dinge, die moralische Weltordnung ist daher der Zweck des Sittengesetzes.[2]

III. Das Sittengesetz als Autonomie des Willens.

1. Heteronomie und Autonomie.

Es ist noch eine Bestimmung notwendig, welche den moralischen Grundcharakter des Sittengesetzes erst wahrhaft ausmacht und erfüllt, denn die allgemeine Geltung des Gesetzes und der Menschenwürde machen, für sich genommen, noch nicht den moralischen Charakter. Das Sittengesetz gelte in strenger Allgemeinheit, ausnahmslos wie ein Naturgesetz, jede Person bilde ein Glied in der Zweckgemeinschaft aller, jede gelte nach dem obersten Gesetze der sittlichen Ordnung als Zweck, jede erfülle das Gesetz in pünktlichem Gehorsam, so kommt es noch immer darauf an, aus welchem Beweggrunde die gesetzmäßige Handlung geschieht. Wird es willenlos befolgt, in blindem Gehorsam, so herrscht es als Naturgesetz, und von einer sittlichen Welt ist nicht die Rede. Der Gehorsam sei bewußt, das Gesetz sei deutlich vorgestellt und

[1] Grundlegung z. Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 428—439. Vgl. S. 429.)
[2] Ebendas. Abschn. II. (S. 434—435.)

werde genau in jeder einzelnen Handlung befolgt, aber aus irgendeinem subjektiven Interesse, aus einem Motive der Selbstliebe, aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn und Vorteil: so ist offenbar der Grund dieser pünktlichen Gesetzeserfüllung nicht moralisch, also auch die von dem Gesetz beherrschte Welt nicht sittlich; sie heißt nur so, aber im Grunde ist sie es nicht, denn der Beweggrund der Handlungen ist nicht gesetzmäßig, das Gesetz beschreibt nur die Oberfläche, aber durchdringt nicht den Grund der Handlungen. Solange die Maximen der Handlungen aus der Selbstliebe fließen, sind sie dem Gesetze fremd; solange sie dem Gesetze fremd sind, ist die Gesetzeserfüllung nicht moralisch, also auch die dem Gesetze gehorchende Welt keine sittliche, also auch das Gesetz selbst nicht wahrhaft Sittengesetz. Die Willensmotive sind dem Gesetze fremd, solange das Gesetz dem Willen fremd ist. Der Wille handelt immer aus bestimmten Motiven. Wenn diese Motive nicht das Gesetz selbst sind, so sind sie andere als das Gesetz: sie sind subjektive Triebfedern, die aus der Selbstliebe entspringen, Interessen eigennütziger Art. Das fremde, von außen gegebene Gesetz, welcher Abkunft es auch sei, wird durch Triebfedern erfüllt, die *nicht* das Gesetz sind. Ein solches Gesetz kann darum niemals eine sittliche Welt erzeugen.

Die letzte Bedingung der sittlichen Welt und des Sittengesetzes besteht also darin, daß der Wille das Gesetz erfüllt um des Gesetzes willen, bloß aus Achtung vor dem Gesetz. Eine solche Gesetzeserfüllung ist nur dann möglich, wenn das Gesetz kein fremdes, dem Willen von außen gegebenes, aufgedrungenes, sondern dessen *eigenes* Gesetz ist, das sich der Wille selbst gibt. Nur ein selbstgegebenes Gesetz kann sittlicher Natur sein, denn nur ein solches kann aus dem einzig sittlichen Beweggrunde erfüllt werden: um seiner selbst willen. Ein fremdes Gesetz kann die Geltung der Autorität haben und durch seine Macht sich Gehorsam erzwingen, es wird nicht als Gesetz begriffen, sondern als Macht empfunden; es wird befolgt, nicht weil es *Gesetz* ist, es kann auch ein willkürlicher Befehl sein, sondern weil es mit Ansehen der Gewalt auftritt. Der Charakter des Gesetzes besteht in der strengen Allgemeinheit seiner Geltung, diese allgemeine Geltung will *erkannt* sein. Was ich nicht als Gesetz begriffen habe, das hat auch für mich nicht die Bedeutung eines Gesetzes. Der Charakter der strengen Allgemeinheit besteht in der reinen Vernunftmäßigkeit; nur die Vernunft kann Gesetze begreifen und geben: das erkannte Gesetz ist ein Vernunft=

gesetz. Wenn ich das Sittengesetz nicht als solches erkenne, so gilt es auch nicht für mich als Gesetz im eigentlichen Verstande, so ist auch mein Gehorsam, so pünktlich und treu er sein mag, nicht eigentlich Gesetzeserfüllung. Ich kann das Sittengesetz nur erkennen, wenn es ein praktisches Vernunftgesetz ist, wenn mein eigener Wille, sofern derselbe praktische Vernunft ist, das Gesetz selbst gibt. Der selbst gesetzgebende Wille ist „autonom"; der bloß gehorsame Wille, der ein fremdes Gesetz befolgt, ist „heteronom": also ist es die Autonomie des Willens, welche im letzten Grunde die Sittlichkeit bedingt und das Sittengesetz (kategorischen Imperativ) ermöglicht. Nur der autonome Wille kann sittlich handeln, denn nur ein solcher Wille kann das Gesetz erfüllen, weil es Gesetz ist, nur ein solcher kann die Pflicht tun um der Pflicht willen.[1]

In der sittlichen Welt soll die Person nicht bloß Glied, sondern zugleich Oberhaupt sein: sie ist Glied der sittlichen Ordnung, wenn sie deren Gesetz erfüllt; sie ist Oberhaupt, wenn sie das Gesetz selbst gibt. Der Gehorsam gegen das Gesetz macht die Person zum Glied im Reich der Zwecke, die Autonomie macht sie zum Oberhaupt. Es ist daher die Autonomie des Willens, welche die Moralität der Gesetzeserfüllung bedingt und darum das eigentliche Prinzip der Sittlichkeit und der Sittenlehre ausmacht. Ist die Vernunft autonom, ist sie die einzige und alleinige Quelle aller praktischen Gesetzgebung, so folgt von selbst, daß ihre Gesetze unbedingte Allgemeinheit haben und unbedingten Gehorsam fordern, daß sie, kurzgesagt, kategorisch gelten.

2. Das kritische und dogmatische Moralprinzip.

Die Möglichkeit der Moralität und der Sittenlehre steht und fällt mit dem Prinzipe der Autonomie. In diese Frage zieht sich das ganze Problem der Moralphilosophie zusammen. Die Grenze zwischen Autonomie und Heteronomie scheidet die echte Sittenlehre von der falschen, die kritische von der dogmatischen, das kantische Moralsystem von allen anderen. Diese standen sämtlich unter dem Prinzipe der Heteronomie und konnten kein anderes haben. Das Prinzip der Autonomie vermochte erst die kritische Philosophie zu erleuchten, denn um in der reinen Vernunft die Quelle der praktischen Gesetze zu finden, mußte die reine Vernunft selbst erst entdeckt werden, und eben darin bestand die Epoche der kritischen Selbsterkenntnis.

---

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 431—433.)

Nicht in der Gesetzmäßigkeit der Willenshandlung, sondern in ihrer Maxime liegt die Moralität, und eine solche Gesetzmäßigkeit ist nur in einem Willen möglich, welcher selbst Gesetzgeber ist. Die dogmatischen Moralsysteme suchen den sittlichen Willen in der Übereinstimmung mit einem Gesetz, das sie aus anderen Bedingungen herleiten als aus der vernünftigen Natur des Willens selbst, sie verhalten sich gegen die eigentliche Triebfeder des letzteren gleichgültig: daher fehlt in dieser vermeintlichen Moralität und Sittenlehre der sittliche Kern. Die vernünftige Natur des Willens ist nur eine: es gibt darum nur ein Prinzip der Autonomie, nur eine darauf gegründete Sittenlehre. Aber außer der praktischen Vernunft sind der Bedingungen viele und verschiedene, aus denen sich vermeintliche Sittengesetze herleiten lassen: darum gibt es verschiedene Prinzipien der Heteronomie und ebensoviele dogmatische Moralsysteme.

Die Prinzipien der Heteronomie sind nicht Gesetze, welche die praktische Vernunft selbst gibt, sondern solche, die ihr gegeben sind und aus der Natur der Dinge geschöpft werden. Die Erkenntnis der Dinge ist entweder empirisch oder metaphysisch, in beiden Fällen dogmatisch; daher gründen sich die dogmatischen Moralsysteme entweder auf empirische oder metaphysische Prinzipien. Die dogmatische Metaphysik ist rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Die dogmatische Sittenlehre, wenn sie sich auf die rationale Erkenntnis der Natur der Dinge gründet, wird sich besonders entweder an die Seelenlehre oder an die Theologie halten: im ersten Fall macht sie die menschliche Vollkommenheit, im anderen den göttlichen Willen zum Prinzip und Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns. Als Beispiel der ersten Art nennt Kant Wolf und die Stoiker, als Beispiel der zweiten Crusius und die theologischen Moralisten überhaupt. Wenn die dogmatische Sittenlehre nicht rational in der eben bezeichneten Art ist, so ist sie empirisch: sie schöpft die Prinzipien des sittlichen Handelns aus empirischen Bedingungen, welche sie entweder in der menschlichen Natur oder außerhalb derselben aufsucht. Wenn sie ihr Prinzip in der empirischen (sinnlichen) Natur des Menschen entdeckt, so bildet den Ausgangspunkt des sittlichen Handelns das Gefühl, den Zielpunkt das Wohlgefühl: die so begründete Sittenlehre ist Gefühls- und Glückseligkeitstheorie; entweder nimmt sie ihren Ausgangspunkt in dem physischen Gefühl und Bedürfnis, wie Epikur, oder in einem sogenannten moralischen Gefühle, wie die englischen Sittenlehrer der neueren Zeit,

namentlich Hutcheson. Es bleibt noch übrig, daß die empirische Sittenlehre ihre Grundsätze aus äußeren Bedingungen herleitet, sei es die Gesellschaft und der bürgerliche Zustand oder die Erziehung, wodurch die Sitten bedingt und ausgebildet werden: in jenem Falle sind die Moralprinzipien politisch, in diesem pädagogisch; als Beispiel der ersten Art läßt Kant Mandeville, als Beispiel der zweiten Montaigne gelten.

Wie verschieden diese Moralsysteme auch sind und wie groß der Unterschied zwischen Mandeville und Crusius, zwischen Epikur und Wolf auch sein mag: sie sind sämtlich dogmatisch, sie gründen sich alle auf das Prinzip der Heteronomie und verfehlen darum die Erkenntnis der Moralität und das Fundament einer wahrhaften Sittenlehre. Nicht das Gesetz macht den Willen, sondern der Wille macht das Gesetz: dies ist der Unterschied zwischen Heteronomie und Autonomie.[1]

3. Das Sittengesetz als Freiheit. Übergang zur Kritik der praktischen Vernunft.

Wir sind bis zur Wurzel des sittlichen Handelns und damit der Sittenlehre vorgedrungen. Die Möglichkeit der Moralität und des moralischen (kategorischen) Imperativs setzt den selbstgesetzgebenden oder autonomen Willen voraus. Was aber setzt dieser voraus? Wie ist Willensautonomie möglich? Wenn der Wille sein eigener Gesetzgeber ist, so bestimmt er sich selbst und ist die alleinige Ursache von dem, was er tut, in seinem Handeln von allen anderen (empirischen) Ursachen schlechterdings unabhängig. Diese Unabhängigkeit von allen äußeren Ursachen und Bestimmungsgründen heißt „Freiheit". Wenn wir die Freiheit als eine solche Unabhängigkeit von den natürlichen Ursachen erklären, so erklären wir sie durch das, was sie nicht ist, und nehmen ihren Begriff in seiner negativen Bedeutung. Wenn der Wille in diesem Sinne nicht frei wäre, so könnte er nie autonom sein: „der Begriff der Freiheit ist mithin der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens".[2]

Die Unabhängigkeit des Willens von den natürlichen Ursachen bedeutet nicht seine Unabhängigkeit von allen Ursachen überhaupt; eine solche Freiheit wäre Willkür oder eine mit dem Begriffe des Willens unvereinbare Gesetzlosigkeit, denn dieser ist ein Vermögen nach Vorstellungen zu handeln, also eine Ursache, deren Wirkungen Hand-

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 439—445.) Vgl. Kritik der prakt. Vern. T. I. Buch I. Hauptst. I. § 8. (A. A. Bd. V. S. 33—35.)

[2] Ebendas. Abschn. III: Übergang von der Metaph. der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft. (S. 446—463.)

lungen sind: er ist Kausalität und als solche gesetzmäßig. Wenn der Wille natürliche Kausalität wäre, so würde er nur nach Naturgesetzen handeln, so wäre das Gesetz seiner Wirkungsweise ihm gegeben und er selbst demnach unfrei. Wenn er nun frei sein soll, so hört er deshalb nicht auf, gesetzmäßig zu handeln oder Kausalität zu sein, nur handelt er nicht nach Naturgesetzen: das Gesetz seiner Wirkungsweise ist ihm nicht gegeben, sondern er gibt es sich selbst. Freiheit im positiven Verstande bedeutet nicht Willkür, sondern Autonomie. Willensfreiheit und Autonomie sind ein und derselbe Begriff.

Wie aber ist Willensfreiheit in diesem Sinne möglich? In der Natur oder als ein Gegenstand der Erfahrung ist sie nicht möglich; und da alle theoretische Erkenntnis sich auf die Erfahrung einzuschränken hat, so ist die Willensfreiheit kein Objekt unserer Verstandeseinsicht. Nun gibt es unabhängig von der Erfahrung überhaupt keine wissenschaftliche Erkenntnis, auch keine metaphysische, die nur von seiten ihres Ursprunges, aber nicht in Ansehung ihrer Gegenstände von der Erfahrung unabhängig ist: also ist die Willensfreiheit auch kein Objekt metaphysischer Einsicht. Daher hat die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit diesem Begriff ihre Grenze erreicht: sie hat gezeigt, worin die Sittlichkeit besteht, sie hat deren oberstes Gesetz festgestellt und zugleich dargetan, wie dasselbe nur möglich ist unter der Bedingung der Willensautonomie oder Freiheit. Das Sittengesetz ist der Erkenntnisgrund der Freiheit, die Freiheit ist der Realgrund der Sittlichkeit.

Jetzt muß dieser Realgrund untersucht werden. Die Willensfreiheit ist ein Vernunftvermögen, welches nach eigenen (selbstgegebenen) Gesetzen handelt; nur ein solches Vermögen kann das Sittengesetz geben und ausführen. Das Gesetz wäre nichtig, wenn keine Kraft da wäre, die es ausführte; das gesetzmäßige Sollen wäre sinnlos ohne ein naturgemäßes Können. Um die Sittenlehre zu vollenden, muß beides untersucht werden: das Gesetz und die Kraft, das Sollen und das Können. Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hatte das Gesetz, den kategorischen Imperativ, das oberste Prinzip der Moralität zu ihrem Thema. Dieses Gesetz ist aufgefunden und festgestellt. Jetzt handelt es sich um das zweite Prinzip: das dem Gesetz entsprechende Vernunftvermögen. Diese Untersuchung fordert eine neue auf unseren Willen gerichtete Selbstprüfung, d. i. „die Kritik der praktischen Vernunft".

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der

praktischen Vernunft verhalten sich zueinander wie ihre Objekte: das Sittengesetz und die Freiheit. Ohne Freiheit kein Sittengesetz, ohne Sittengesetz keine Erkenntnis der Freiheit von seiten der menschlichen Vernunft: die Freiheit ist der Realgrund des Sittengesetzes, das Sittengesetz ist unser Erkenntnisgrund der Freiheit. Weil das Sittengesetz nicht sein könnte, wenn die Freiheit nicht wäre, darum könnte auch in uns das Sittengesetz nicht vorhanden sein, wenn wir nicht das Vermögen der Freiheit hätten: darum ist für uns das Sittengesetz der Beweisgrund unserer Freiheit. Die Sittenlehre urteilt: „wir sollen, also wir können"; sie sagt: „wir können, denn wir sollen". Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ist daher früher als die Kritik der praktischen Vernunft. Die Sittlichkeit gründet sich auf die Freiheit, aber das Freiheitsbewußtsein gründet sich auf das sittliche Bewußtsein, darum war die Analyse des letzteren Kants erste moralphilosophische Aufgabe. Der Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie verhält sich in der kantischen Lehre so, wie es Schiller epigrammatisch ausgedrückt hat:

> Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden,
> Aber der praktische Satz gilt doch: Du kannst, denn du sollst!

Siebentes Kapitel.

Das Problem der menschlichen Freiheit. Der Mechanismus der Natur und die Kausalität Gottes.

I. Das Problem. Die Unmöglichkeit der Freiheit.

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hat das Wesen der Moralität dargetan, das Gesetz derselben erklärt und die Möglichkeit eines solchen Prinzips in der Willensautonomie nachgewiesen: sie hat die letztere der Freiheit gleichgesetzt und damit ihre Untersuchung beschlossen, denn die Freiheit ist kein Gegenstand metaphysischer Einsicht. Wie das Problem der Sittenlehre in das der Freiheit übergeht, entsteht diejenige Aufgabe, welche durch die Kritik der praktischen Vernunft gelöst sein will.

Kants Begründung einer neuen Sittenlehre ist nicht so zu verstehen, als ob durch ihn ein neues Sittengesetz aufgestellt oder das wahre überhaupt erst entdeckt worden sei. Wenn es sich so verhielte, so müßte die vorkantische Welt entweder gar keine oder falsche sittliche

Grundsätze gehabt haben. Vielmehr hat unser Philosoph das wahre Prinzip der Moralität durch eine Analyse des natürlichen, von aller Moralphilosophie unabhängigen Bewußtseins bestimmt und verdeutlicht; er hat gezeigt, daß es in der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis vorhanden und wirksam ist, jedem fühlbar und bei einiger Selbstprüfung auch von jedem empfunden. Daher war der Einwurf, daß Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt habe, völlig verfehlt. Der Philosoph entgegnete dem Tadler, daß er es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben möge. „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten."[1]

Nun beruht die Sittlichkeit und deren oberster Grundsatz auf dem Vermögen der Freiheit. Ohne Freiheit des Willens ist das Sittengesetz kein selbstgegebenes, und damit fehlt ihm, was sein Inhalt auch sei, die moralische Verbindlichkeit und der moralische Charakter. Wenn also die wissenschaftliche Sittenlehre in der Tat grundlegend sein will, so muß sie dieses Vermögen mit voller Sicherheit behaupten. Mit der Freiheit, wenn man sie verneint, wird das sittliche Vermögen, mit dem Freiheitsbegriff die Sittenlehre aufgehoben. Hier also berühren wir das innerste und schwierigste Problem der ganzen Moralphilosophie: die Frage der Freiheit. Kant hatte diese Frage schon in der Kritik der reinen Vernunft, wo es sich in den kosmologischen Antinomien um die Möglichkeit einer unbedingten Kausalität in der Welt handelte, zum Gegenstand einer tiefsinnigen und schwierigen Untersuchung gemacht, deren Resultat die Aufhellung und richtige Fassung des Problems war.[2] Er kommt in der Kritik der praktischen Vernunft nach der Vollendung ihres analytischen Teiles noch einmal auf die eindringende Unter-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Vorrede. (A. A. Bd. V. S. 8. Anmerkg.)

[2] Kritik der r. Vern. Transz. Dialektik. Buch II. Hauptst. II. Abschn. IX, 3: Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen. (O. A. S. 560—586, A. A. Bd. III. S. 362—377) — vgl. dieses Werk Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. (S. 569—577.)

suchung dieses Themas zurück, das den eigentlichen Kern der ganzen Sittenlehre enthält. Um der Wichtigkeit und Schwierigkeit der Sache willen, die nicht hoch genug angeschlagen werden können, erörtern wir hier von neuem und vor allen übrigen Fragen der Kritik der praktischen Vernunft das Freiheitsproblem, wie es in diesem Werke der Philosoph in seiner „kritischen Beleuchtung der Analytik" ausgeführt hat.[1]

Es gibt einen Gesichtspunkt, unter dem die Freiheit als unmöglich erscheint, einen zweiten, unter dem sie uns als möglich einleuchtet, einen dritten, unter dem sie (nicht bloß als möglich, sondern) als wirklich und notwendig gedacht werden muß. Und die Schwierigkeit des Problems liegt darin, daß diese verschiedenen und widerstreitenden Gesichtspunkte vereinigt werden. Ohne transzendentale Freiheit ist keine praktische, ohne diese keine Moralität möglich, durch sie ist die letztere notwendig. „Wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, so würde man nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, einsehen, weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, daß man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem andern außer allein dem moralischen Gesetze definieren könnte."[2]

1. Die Freiheit in der Sinnenwelt.

Die transzendentale Freiheit ist das Vermögen einer von äußeren Ursachen unabhängigen Wirksamkeit oder einer unbedingten Kausalität, eine unbedingte Ursache ist nie empirisch und darum nie erkennbar; in der Natur der Dinge, soweit sie Erscheinungen oder Erfahrungsobjekte sind, gibt es nichts Unbedingtes; das Vermögen der Freiheit ist daher nie als Erscheinung gegeben, unsere Verstandesbegriffe aber gelten nur für Erscheinungen, diese allein können Gegenstände unserer Erkenntnis sein: mithin ist die Freiheit kein Verstandesbegriff und kein Erkenntnisobjekt. Nur von Erscheinungen sind Erkenntnisurteile möglich, darum darf von der Freiheit weder bejahend noch verneinend geurteilt werden, sie läßt sich dogmatisch weder behaupten noch ableugnen, wie die Kritik der reinen Vernunft in ihrer dritten Antinomie bewiesen hatte. Diese Sätze bleiben unumstößlich. Aus der Natur der Dinge können wir die Freiheit nicht erklären; ebensowenig ist der Freiheitsbegriff selbst im=

[1] Kritik d. pr. Vern.: Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft. (A. A. Bd. V. S. 89—106.) Vgl. besonders S. 93—103.

[2] Kritik d. prakt. Vern. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. (S. 93.)

stande, etwas in der Natur der Dinge zu erklären. Erkennbar ist das Dasein der Freiheit in keinem Falle, ebensowenig ist ihr Nichtdasein erkennbar. Wenn die kritische Philosophie die Erkennbarkeit der Freiheit verneint, so verneint sie damit nicht auch deren Dasein; die erste Verneinung ist kritisch, die zweite dogmatisch. Etwas kann dem Begriffe nach möglich sein, ohne unserem Verstande gegenständlich zu sein: im letzteren Falle ist es erkennbar, im ersteren bloß denkbar. Wenn die Vernunftkritik die Erkennbarkeit der Freiheit verneint, so verneint sie damit nicht auch deren Denkbarkeit. Denkbar ist, was sich im logischen Verstande nicht widerspricht. Ein absolut begrenzter Raum, eine vollendete Zeit, ein begrenztes Weltganzes sind undenkbar, denn die Anschauungen von Raum und Zeit sind unbegrenzt. Dagegen ist eine unbedingte Kausalität sehr wohl denkbar; denn da Ursache und Wirkung verschiedenartig sind, so ist es kein Widerspruch, daß Wirkungen, welche bedingt sind, eine Ursache haben, welche unbedingt ist. Es ist kein Widerspruch zwischen der Kette der natürlichen Wirkungen und der unbedingten Kausalität, zwischen Natur und Freiheit, wie schon die Vernunftkritik in der dritten kosmologischen Antinomie gezeigt hatte.[1]

2. Die Freiheit in der Zeit.

Indessen läßt sich die Freiheit nur auf eine bestimmte Art denken. Man muß sich deutlich machen, wie sie nicht denkbar ist: sie ist als Teil oder Glied der Sinnenwelt undenkbar, die Sinnenwelt ist der Gegenstand unserer Erfahrung, diese ist äußere und innere, die äußeren Erfahrungsobjekte sind in Raum und Zeit, die inneren nur in der Zeit; die Veränderungen in Raum und Zeit (Bewegungen) sind mechanisch, die inneren psychisch. Man darf die mechanische Kausalität von der psychischen unterscheiden: dort sind die Veränderungen stets durch äußere Ursachen, hier durch innere bedingt, in beiden Fällen aber sind sie determiniert und darum unfrei. Der Mechanismus der Natur schließt die Freiheit vollkommen aus und begreift die psychologische Kausalität vollkommen in sich, die inneren Bestimmungsgründe determinieren nicht weniger zwingend als die äußeren; das System der psychologischen Kausalität ist ebenso deterministisch als das der mechanischen, der Begriff der Freiheit verträgt sich mit Leibnizens Lehre so wenig als mit der Spinozas.

Die innere Kausalität der Vorstellungen und Motive ist eben=

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. (Kap. XIII. S. 567 ff.)

falls eine natürliche, sie wirkt mit naturgesetzlicher Notwendigkeit, also mechanisch, sie ist psychomechanisch; wie die Ursachen eintreten, so folgen unvermeidlich die bestimmten Wirkungen. Sind die Ursachen materiell, so ist die dadurch getriebene Maschine ein «automaton materiale»; sind sie Vorstellungen, so ist das Triebwerk ein «automaton spirituale». Solche Automaten sind die leibnizischen Monaden, welche eben deshalb das Vermögen der Freiheit vollkommen entbehren. Wenn unsere Freiheit darin bestände, daß wir durch Vorstellungen getrieben werden, so „würde sie", sagt Kant, „im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet".[1] Daher ist es unmöglich, die Freiheits- und Sittenlehre auf empirische Psychologie gründen zu wollen; es ist eine leere Einbildung, innere Bestimmungsgründe für keine Determinationen zu halten und zu meinen, daß man damit die Freiheit gewonnen habe: ein sehr oberflächliches und leicht zu durchschauendes Blendwerk, womit der Empirismus sich und andere täuscht, und das ihn selbst „in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit" darstellt. Man möge den inneren Bestimmungsgründen in der Vergleichung mit dem Zwange äußerer Ursachen eine Art komparativer Freiheit zuschreiben, die aber, bei Licht besehen, nur eine andere Art der Unfreiheit ist. Mit dem elenden Behelfe solcher Distinktionen, mit einer so „kleinen Wortklauberei" läßt sich jenes schwere Problem nicht lösen, „an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte".[2]

Die Freiheit ist in der gesamten Erscheinungswelt aus einleuchtendem Grunde undenkbar. Alle Erscheinung, es seien äußere oder innere, sind in der Zeit, sie bilden eine Zeitreihe, jede erfolgt in einem gewissen Zeitpunkt und ist darum bedingt durch alle früheren Begebenheiten: jeder Moment einer Veränderung ist bedingt durch alle früheren Zustände, jede Veränderung in der Welt, sie sei körperliche Bewegung oder bewußte Handlung, ist bedingt durch alle vorhergehenden Veränderungen: daher ist jede Erscheinung Glied einer stetigen Naturkette und darum «a parte priori» völlig determiniert. Was der Vergangenheit angehört, habe ich nicht mehr in meiner Gewalt. Wenn ich durch etwas bestimmt werde, das ich schlechterdings nicht in meiner Gewalt

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik . . . (S. 95 bis 100) — vgl. besonders S. 97. — [2] Ebendas. S. 96.

habe, so handle ich unfrei. Was in der Zeit geschieht, ob in oder außer uns, ist bedingt durch die Vergangenheit und darum vollkommen unfrei. „Ich bin in dem Zeitpunkt, darin ich handle, niemals frei." Mithin ist die Freiheit innerhalb der Zeit undenkbar.[1]

Sie kann demnach nur als Eigenschaft oder Vermögen eines Wesens gedacht werden, welches den Bedingungen der Zeit nicht unterliegt, also nicht Erscheinung, nicht Vorstellung, sondern Ding an sich ist. Das Subjekt der Freiheit ist nicht als sinnliche Erscheinung, sondern nur als „intelligibler Charakter", nicht als Glied der sinnlichen, sondern der intelligibeln Welt, nicht als „Phänomenon", sondern nur als „Noumenon" möglich. Damit ist die Bedingung festgestellt, unter welcher allein die Freiheit gedacht werden kann; es ist noch nicht gesagt, daß sie gedacht werden muß.[2]

Die Möglichkeit oder Denkbarkeit der Freiheit überhaupt beruht auf dem Begriffe des intelligibeln Charakters, auf der Unterscheidung der Phänomena und Noumena, der Erscheinungen und der Dinge an sich. Erscheinungen sind darum keine Dinge an sich, weil sie in Raum und Zeit sind, und diese nicht Beschaffenheiten der Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungsarten oder reine Anschauungen ausmachen. Jene Unterscheidung beruht auf der transzendentalen Ästhetik, dem Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus, dieser Grundlage der ganzen Vernunftkritik.

Setzen wir, wie es die unkritische oder dogmatische Denkweise mit sich bringt, daß Raum und Zeit, unabhängig von unserer Vorstellung, den Dingen als solchen zukommen, so sind diese in Raum und Zeit, also mit den Erscheinungen dergestalt identisch, daß beide dieselben Objekte ausmachen, und zwischen beiden eine Unterscheidung, welche ihre Gebiete trennt, nicht möglich ist: dann ist alles, was ist, in der Zeit, es gibt nichts von ihr Unabhängiges, kein Wesen als Subjekt der Freiheit, diese selbst ist dann vollkommen undenkbar. Die Möglichkeit der Freiheit wie der Sittenlehre gründet sich daher auf die transzendentale Ästhetik. Und da die letztere den neuen und eigentümlichen Standpunkt der kritischen Philosophie bildet, so leuchtet ein, daß unter allen Systemen diese zuerst den Begriff der Freiheit denkbar gemacht und durch ihre Art der Unterscheidung zwischen Erscheinungen (Vorstellungen) und Dingen an sich, zwischen den „Phänomena" und „Nou-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung usf. (S. 96—97.)
[2] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. S. 569 ff.

mena" den intelligibeln Charakter als den einzig möglichen Träger der Freiheit enthüllt hat. Daher sagt Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft am Schluß der kritischen Beleuchtung: „Von so großer Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (sowie des Raumes) von der Existenz der Dinge an sich selbst".[1]

3. Die Freiheit unter den Dingen an sich.

Aber in der intelligiblen Welt selbst erhebt sich mit der Idee Gottes wider die Möglichkeit unserer Freiheit eine Macht, welche ihr den gänzlichen Untergang droht. Ihre Rettung vor dem Mechanismus der Natur, ihre Unabhängigkeit von der Zeit und der Sinnenwelt, die von der Zeit beherrscht wird, ihre intelligible Existenz hilft zu nichts, wenn sie in der Welt der Dinge an sich in die Abhängigkeit von Gott gerät und in die unwiderstehliche Sphäre der göttlichen Allmacht fällt. Wenn man das Dasein Gottes bejaht, so muß man ihn als „allgemeines Urwesen", als „Wesen aller Wesen" denken, welches selbst von nichts, und von welchem alle anderen Dinge abhängig sind. Gerade in dieser völligen Unabhängigkeit seines Daseins und in der völligen Abhängigkeit aller übrigen Wesen von ihm besteht jene „Allgenugsamkeit Gottes, auf die alles in der Theologie ankommt", und welche Kant schon in seiner vorkritischen Schrift „Vom einzig möglichen Beweisgrunde zu einer Demonstration des Daseins Gottes" als den richtigsten Ausdruck, um die größte Vollkommenheit des göttlichen Wesens zu bezeichnen, hervorgehoben hatte.[2] Mit der Kausalität Gottes und unserer gänzlichen Abhängigkeit von ihm ist die menschliche Freiheit unvereinbar, denn der letzte bestimmende Grund unseres Daseins wie unserer Handlungen liegt in einem Wesen, welches gänzlich außer unserer Gewalt ist. Wir sind dann Marionetten in der Maschine Gottes, denkende Automaten, welche sich einbilden frei zu sein, aber durch Fäden bewegt werden, die eine fremde Hand lenkt.[3]

Unter der Voraussetzung einer solchen unbedingten Kausalität Gottes, welche der Existenz aller Dinge zugrunde liegt, und sie erzeugt, muß folgerichtigerweise, wie Spinoza getan hat, die Substantialität der

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung usf. (S. 102—103).

[2] Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration usf. II. Abteilung. 8. Betrachtung „Von der göttlichen Allgenugsamkeit" (A. A. Bd. II. S. 151 ff.) vgl. dieses Werk Bd. 4. Buch 1. Kap. 14. S. 242—250. Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung usf. (A. A. Bd. 5. S. 100 ff.).

[3] Ebendas. S. 101.

Dinge und jede Möglichkeit der Freiheit in der Welt völlig verneint werden. Dann müssen die Dinge, wie es nach der Lehre Spinozas geschieht, für Akzidenzen gelten, die der göttlichen Substanz inhärieren. In diesen Folgerungen ist der Spinozismus konsequenter als die Schöpfungslehre, welche das göttliche Schaffen zeitlich geschehen läßt, die Geschöpfe als zeitliche Wirkungen Gottes betrachtet und doch für Substanzen hält und die menschliche Freiheit behauptet.[1]

Die Folgerungen in der Lehre Spinozas sind notwendig, aber ihre Grundidee ist ungereimt. Wenn Gott der Urgrund und die erzeugende Ursache aller Dinge ausmacht, so müssen die notwendigen Bedingungen aller Erscheinungen auch die Urformen der göttlichen Wirksamkeit, d. h. göttliche Wirkungsarten oder Beschaffenheiten sein: Raum und Zeit gehören dann in den Urgrund der Dinge und sind die wesentlichen Bestimmungen des Dinges an sich. In diesem Lichte sieht Kant die Grundidee des Spinozismus und stellt seine Lehre, indem er sie mit jenem vergleicht, in eine Alternative, welche uns an einen etwas früheren Ausspruch Jacobis und an einen späteren Fichtes erinnert. Jacobis Meinung war: entweder meine Glaubensphilosophie oder die Lehre Spinozas! Fichtes Erklärung lautet: entweder meine Wissenschaftslehre oder das System Spinozas! Und Kants Urteil in seiner kritischen Beleuchtung der Analytik der praktischen Vernunft läßt sich in der Kürze so aussprechen: entweder der transzendentale Idealismus meiner Vernunftkritik oder der Spinozismus! Er sagt wörtlich: „Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raumes nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrigbleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängigen Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloß ihm inhärierende Akzidenzen sind; weil, wenn diese Dinge bloß als seine Wirkungen in der Zeit existieren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die Handlungen dieser Wesen bloß seine Handlungen sein müßten, die er irgendwo und irgendwann ausübte".[2]

---

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung usf. (S. 102.)

[2] Ebendas. S. 102. Es ist zu bemerken, daß Spinoza wohl den Raum oder die Ausdehnung, aber nicht die Zeit als ein Attribut Gottes betrachtet, daß daher die obige Ansicht in diesem Punkte ihm entweder unrichtigerweise beigelegt oder nur infolge einer beurteilenden Auslegung seiner Lehre zugeschrieben wird. Schon Descartes hatte erklärt, daß die Zeit keine Eigenschaft der Dinge, sondern eine Vorstellungsart oder ein bloßer modus cogitandi sei.

Der Widerstreit zwischen der Gottesidee und der menschlichen Freiheit ist unlösbar, solange Zeit und Raum als Bestimmungen der Dinge an sich und darum von der göttlichen Wirksamkeit gelten. Unter den Bedingungen des zeitlichen Geschehens ist die Freiheit unmöglich. Die Auflösung der Schwierigkeit besteht demnach auch hier in der Lehre von der transzendentalen Idealität der Zeit. Die göttliche Schöpfung ist als unbedingte Kausalität unabhängig von aller Zeit, d. h. zeitlos, alle Handlungen dagegen sind als Erscheinungen in der Zeit: es ist daher widersinnig, Gott als Schöpfer der Erscheinungen, als Ursache unserer Handlungen, die in der Zeit geschehen, vorzustellen, d. h. es ist ungereimt, seine Existenz und Wirksamkeit so zu denken, daß sie die Möglichkeit der menschlichen Freiheit aufheben. Die Schöpfung betrifft, wie Kant sich ausdrückt, die intelligible, aber nicht die sensible Existenz der Geschöpfe und kann sich demnach mit der Freiheit der letzteren, da dieselben keine zeitlichen Wirkungen sind, wohl vertragen.[1]

II. Auflösung des Problems: die Möglichkeit der menschlichen Freiheit.

1. Der empirische und intelligible Charakter.

Wenn die Ursache meiner Handlungen ein anderes Wesen ist als ich selbst, so bin ich mit allem, was ich tue, in der Wurzel unfrei. Wenn ich selbst nur die zeitliche oder empirische Ursache meiner Handlungen bin, so handle ich in jedem Zeitpunkte unfrei, weil bedingt durch alle vorhergegangenen Zustände der Welt und des eigenen Daseins, also von Bedingungen abhängig, die völlig außer oder nicht mehr in meiner Gewalt sind. Meine Handlungen sind frei, wenn ich ihre alleinige, unbedingte, intelligible Ursache bin. Daher ist die Freiheit nur dann möglich, wenn das Subjekt der Handlungen in einem intelligiblen Charakter besteht. Nun ist die Frage: wie kann dasselbe Subjekt empirischer und zugleich intelligibler Charakter sein? Wie ist es möglich, daß dieselben Handlungen zugleich notwendige Wirkungen des ersten und freie Taten des anderen sind? Wie kann ich frei sein, indem ich unfrei handle?

Es gibt einen doppelten durch das Selbstbewußtsein geforderten Standpunkt menschlicher Selbstbetrachtung. Als Gegenstand unserer Erfahrung erscheinen wir uns als ein Glied der Sinnenwelt, verkettet

[1] Vgl. Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 100—103.

in die Ordnung der Dinge, welche ausnahmslos von der Zeit und dem Gesetze der zeitlichen Kausalität beherrscht wird; zugleich unterscheiden wir uns von allen Erscheinungen, also auch von der eigenen, und denken uns als ein von der sinnlichen Natur unabhängiges, intelligibles Wesen oder als Ding an sich. So betrachten wir uns selbst zugleich als Sinnenwesen und als Vernunftwesen, als empirischen und als intelligiblen Charakter. Als empirischer Charakter sind wir mit allen unseren Handlungen zeitlich bedingt und darum unfrei; als intelligibler Charakter sind wir von allen Zeitbedingungen unabhängig und darum frei. Wie in der Natur aus den Wirkungen die Ursachen einleuchten, so erkennen wir aus unserer eigenen Vergangenheit, aus allen unseren schon begangenen Taten unsere Sinnesart und beurteilen unseren empirischen Charakter als ein vorhandenes Phänomen. Nehmen wir „das handelnde Subjekt als Erscheinung", so liegen die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung in demjenigen, was zur vergangenen Zeit gehört, also nicht mehr in seiner Gewalt ist (wozu auch seine schon begangenen Taten und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen als Phänomen gezählt werden müssen). Aber eben dasselbe Subjekt, das sich andererseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem inneren Sinn gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesen ist im Bewußtsein seiner intelligiblen Existenz nicht als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als Noumens anzusehen.[1]

Der empirische und intelligible Charakter sind einander entgegengesetzt: jener handelt unter dem Zwange natürlicher Ursachen, dieser dagegen nach selbst gegebenen Gesetzen; die Handlungsweise des ersten ist heteronom, die des anderen autonom. Wenn nun dasselbe Subjekt so zu betrachten und zu beurteilen ist, daß es diese beiden Charaktere in sich vereinigt, so scheint die Freiheit, deren Möglichkeit von einer solchen Vereinigung allein abhängt, in einen unauflöslichen Widerspruch verstrickt und damit verloren zu sein. An eine Vermischung

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 97 bis 98.

beider Charaktere ist nicht zu denken. Dem Naturgesetze der Kausalität läßt sich nichts abdingen, in die notwendige Kette unserer Handlungen kann der intelligible Charakter nicht an dieser oder jener Stelle beliebig eingreifen und die Wirkungsart des empirischen hemmen. Daher wird die einzige Möglichkeit, beide zu vereinigen, darin bestehen, daß alle unsere Handlungen notwendige Wirkungen des empirischen Charakters sind und bleiben, dieser selbst aber in dem intelligibeln wurzelt und als eine Tat der Freiheit zu gelten hat.

Der empirische Charakter ist gleich der Reihe aller seiner Handlungen. Was von ihm selbst gilt, muß deshalb von allen seinen Handlungen, also auch von jeder einzelnen gelten: jede ist notwendig, „wie des Baumes Frucht", denn sie folgt aus der Natur des empirischen Charakters und den Bedingungen, unter welchen er handelt; sie ist zugleich frei, denn sie wurzelt mit dem empirischen Charakter selbst im intelligibeln; sie geschieht nach den Gesetzen des ersten, welche anderer Art sind als die des zweiten: daher kann sie nach der Richtschnur des empirischen Charakters gesetzmäßig und nach der des intelligibeln gesetzwidrig sein. Wenn sie das letztere ist, so wird in dem Bewußtsein einer solchen Handlung sich mit dem Gefühl ihrer Notwendigkeit das ihrer Freiheit vereinigen, sie wird so beurteilt werden, daß die eine Stimme sagt: „sie mußte geschehen", und die andere: „sie hätte unterlassen werden können". Denn jede Handlung muß sein wie unser empirischer Charakter, aber dieser selbst hätte von Grund aus anders sein können. Er ist in der Freiheit gegründet und mit allem, was er tut und getan hat, ein einziges Phänomen des Charakters, den jeder sich selbst verschafft. „In diesem Betracht kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst verschafft, und nach welchem es sich, als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet."[1]

Der Philosoph weist bei diesen Erörterungen auf die Kritik der reinen Vernunft zurück, die in der Auflösung der dritten kosmologischen Antinomie das Problem der Freiheit untersucht und festgestellt

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 98.

hatte. Dort handelte es sich um die Freiheit als Weltprinzip, hier als Moralprinzip. Beide Fragen hängen genau zusammen und verhalten sich wie der allgemeine Fall zum besonderen: die transzendentale Freiheit ist der allgemeine, die praktische der besondere. Wäre die Freiheit im ersten Sinne undenkbar, so wäre sie es auch im zweiten: daher nahm die kosmologische Lehre vom intelligibeln Charakter schon die Sittenlehre in Aussicht und exemplifizierte die transzendentale Freiheit durch die praktische.[1]

2. Das Gewissen.

Wenn es sich nun mit unserem empirischen Charakter in Wahrheit so verhält, daß seine sittliche Denkart und Handlungsweise in unserem intelligibeln Charakter wurzelt, so sind unsere Handlungen zugleich determiniert und frei, zugleich notwendig und verschuldet; sie müssen als solche, in dieser ihrer doppelten Beschaffenheit, vor unserem eigenen Bewußtsein erscheinen und, sobald sie dem moralischen Gesetz widerstreiten, von uns selbst so empfunden werden, daß wir sie zugleich entschuldigen und verurteilen, zugleich erklärbar und verdammungswürdig finden. Sie sind zu erklären und zu entschuldigen, sofern sie als die natürlichen Folgen unserer Begierden, Gewohnheiten und Lebenszustände erscheinen; sie sind zu richten nud zu verurteilen, sofern sie gewollt und aus einer Willensrichtung oder einem Charakter hervorgegangen sind, welchen wir uns selbst gegeben haben.

Nun findet sich in unserem Bewußtsein wirklich eine solche doppelte Beurteilungsart unserer Handlungen; die eine Stimme entschuldigt und rechtfertigt dieselbe Handlung, welche die andere anklagt und richtet; jene ist der Advokat, diese der Ankläger und Richter, den keine Art der Erklärung verstummen macht, diese richtende und gerechte Stimme ist das Gewissen. Die Tatsache des Gewissens stammt aus dem intelligibeln Charakter und ist das unwiderlegliche Zeugnis unserer von den Unterschieden der Zeit unabhängigen und ungehinderten Freiheit. Wenn unsere Handlungen bloß dem Gesetze der natürlichen Kausalität und Sukzession unterworfen wären, so könnte keine anders sein, als sie erfolgt, so würde die Unmöglichkeit, Geschehenes ungeschehen zu machen, eine so unwiderstehliche Geltung behaupten, daß es völlig sinnlos wäre, eine begangene Tat zu bereuen, d. h. aus moralischen Gründen schmerzlich zu empfinden. Diese Reue stammt aus dem Gewissen. Daher ist es folgerichtig, wenn ent-

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. S. 569—577.

schiedene Deterministen oder „Fatalisten“, wie Priestley, die Reue für ungereimt erklären[1], während es gedankenlos und inkonsequent ist, von Gewissen und Reue zu reden, während man den Mechanismus des Willens lehrt und daneben die Freiheit mit leeren Worten behauptet. Die Konsequenz ist immer besser als ihr Gegenteil. Der offenherzige Determinismus eines Priestley, welcher die Moral aufhebt, verdient mehr Beifall als jener Synkretismus, der die Moral bejaht und zugleich eine solche Determination des Willens behauptet, daß dadurch die Möglichkeit der Freiheit verneint wird.

Kant nimmt die Tatsache des Gewissens als Beweisgrund seiner Lehre vom intelligibeln Charakter. „Hiermit stimmen auch die Richtersprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, soviel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnotwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit war, und gleichwohl erklärt er sich sein Vergehen aus gewisser übeln, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihm gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene Tat bei jeder Erinnerung derselben, eine schmerzhafte durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, welche sofern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen,“ — „aber als Schmerz doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibeln Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur frägt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen oder vorlängst geschehen sein.“[2]

---

[1] Jos. Priestley: The doctrine of philosophical necessity. (1777.)
[2] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 98—99.

Es ist wohl zu beachten, daß Kant an dieser Stelle die Stimme des Gewissens für die Freiheit unserer Handlungen zeugen, aber keineswegs die durchgängige Notwendigkeit der letzteren zufolge des empirischen Charakters bestreiten oder wegreden läßt. Er will in der moralischen Beurteilung der menschlichen Handlungen das Bewußtsein der Freiheit mit der vollen Anerkennung der Notwendigkeit so vereinigt wissen, daß beide gelten und das Zeugnis der ersten aufrechterhalten bleibt trotz der Macht und dem ganzen Umfange der zweiten. Es ist in der Lehre unseres Philosophen nichts von jener beliebten Halbheit, welche Notwendigkeit und Freiheit in den menschlichen Handlungen mischt, so daß sie beides zugleich sind; sie sind nur bis auf einen gewissen Grad notwendig und darum auch frei, die Notwendigkeit reicht nur so weit, daß die Freiheit auch noch ihr Plätzchen behält und mitspielen kann.

Dies ist die Ansicht, welche Kant als „Synkretismus" bezeichnet und verwirft, indem er ihr den vollen und rücksichtslosen Determinismus eines Priestley vorzieht. Die menschlichen Handlungen sind nicht zum Teil notwendig und zum Teil frei, wie jene Synkretisten meinen, sondern sie sind durchaus notwendig und doch frei, sie sind das eine wie das andere ganz: notwendig als Folgen des empirischen Charakters, frei als Taten des intelligibeln, dessen Phänomen der empirische ist. „Denn das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligibeln Bewußtsein seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, sofern es bloß Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnotwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden muß."[1] Anders ausgedrückt: die sittliche Gesinnung, die sich in unserem Leben darstellt, und aus welcher unsere Handlungsweise hervorgeht, hat ihren bestimmten Charakter, welcher eine Tat der Freiheit ist und unsere Handlungen durchgängig determiniert. Daher ist unser Sinnenleben „ein moralisches Phänomen von absoluter Einheit".

Es ist Tatsache, daß wir die Handlungen eines Menschen aus seiner Gesinnung herleiten und als deren notwendige Folgen beurteilen und voraussehen, was unmöglich wäre, wenn wir diese Gesinnung nicht als seinen konstanten Charakter, als den Kern seiner sittlichen Natur betrachten. „Hab' ich des Menschen Kern erst unter-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 99.

sucht, so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.“ Es ist ebensosehr Tatsache, daß wir ihm diese Gesinnung zurechnen und ihn dafür verantwortlich machen, was unmöglich wäre, wenn wir dieselbe nicht für eine Tat der Freiheit hielten. Man muß diese beiden Tatsachen erklären oder leugnen, welches letztere leicht ist, aber nichts hilft. Die kantische Freiheitslehre will die einzige sein und ist es, welche beiden gerecht wird, sie vollkommen würdigt und aus dem Grunde des intelligibeln Charakters erklärt, als welcher den empirischen macht. Jeder Versuch, diesen Grund selbst noch tiefer zu erklären, überschreitet die Grenze unserer Erkenntnis.

Die durchgängige Determination unserer Handlungen, die aus der Gesinnung als dem sittlichen Kern unseres empirischen Charakters entspringen, läßt der Philosoph in ihrem vollsten Umfange gelten, ohne der Freiheit den mindesten Abbruch zu tun. „Man kann aber einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines andern Blicks, nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen als Erscheinungen auf das Sinnenwesen unseres Subjekts von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird.“[1]

Was demnach unsere Handlungen in moralischer Rücksicht durchgängig determiniert, ist die Gesinnung, die sich nach dem Wechsel der Lebensumstände und Verhältnisse sehr verschieden äußert, aber im Grunde dieselbe bleibt. Ob sie von Grund aus einer Umwandlung fähig ist, soll nicht hier, sondern erst in der Religionslehre untersucht

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. (S. 99.)

werden, wo wir noch einmal auf die Frage des intelligibeln und empirischen Charakters zurückkommen werden. Soviel steht fest: in ihren Folgen, d. h. in allen Handlungen, welche das moralische Gesetz betreffen, ist unsere Gesinnungsart determinierend, in ihrem intelligibeln Ursprunge ist sie frei. Selbst wo sie als angeborene Bosheit erscheint, gilt sie als böse, d. h. als frei und strafwürdig. „Es gibt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich anderen ersprießlich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, daß man sie für geborene Bösewichte und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unverbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Tuns und Lassens ebenso richtet, ihnen ihre Verbrechen ebenso als Schuld verweist, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts, ebenso verantwortlich blieben als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, daß alles, was aus seiner Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung) eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen."[1]

Wenn nun alle Handlungen sittlicher Art notwendige Folgen unserer konstanten Gesinnung und unseres empirischen Charakters sind, wie Kant ausdrücklich lehrt, und wenn die Stimme des Gewissens diese Handlungen als Taten der Freiheit betrachtet, darum die bösen anklagt, richtet und verurteilt, so ist klar, daß es nicht bloß die einzelne begangene Handlung trifft und die gute Hoffnung läßt, daß wir das nächste Mal besser handeln werden, sondern es trifft die Ursache aller unserer Handlungen, unser ganzes sittliches Sein, unseren empirischen Charakter selbst und sein Richterspruch lautet: „diese unlautere Handlung ist wie du selbst, aber du selbst bist nicht, wie du sein solltest und könntest!" Weit entfernt, uns die Notwendigkeit unserer Handlungen auszureden, erdrückt es uns vielmehr mit dem ganzen Gewicht

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 99—100.

eben dieser Notwendigkeit. Ohne Freiheit oder intelligibeln Charakter gibt es kein Gewissen, aber ohne die Notwendigkeit unserer Handlungen vermöge des empirischen Charakters gibt es auch keines. Jene innere Stimme, welche Kant den Advokaten nennt, sucht die Handlungen mit ihrer Notwendigkeit zu entschuldigen; das Gewissen straft ihn Lügen, es ist der wahre Herzenskündiger, der in dem Thema aller jener Entschuldigungsgründe die Schuld, und zwar die Urschuld selbst erkennt. Daß Kants Lehre von der Freiheit diese Lehre vom Gewissen enthält und fordert, ist so einleuchtend, daß die letztere keineswegs, nach einem Einwurfe Trendelenburgs, erst von mir in Kant hineingedacht, sondern ohne alle künstliche Interpretation aus ihm herausgelesen ist, da sie hier, in der kritischen Beleuchtung der Analytik der praktischen Vernunft, vor Augen liegt.[1]

Diese Lehre vom Gewissen ist kantisch und von Schopenhauer nicht erst begründet, sondern nur in der schärfsten Form ausgeführt worden. Er selbst sagt: „Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit halte ich für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie, nebst der transzendentalen Ästhetik, sind die zwei großen Diamanten in der Krone des kantischen Ruhmes, der nie verhallen wird."[2] Dennoch hat er „Kants Lehre vom Gewissen" verworfen und die wichtigste Urkunde derselben, ich meine die „kritische Beleuchtung der Analytik der praktischen Vernunft", auf die er selbst mit Recht ein so großes Gewicht legt, in seiner Kritik unbeachtet gelassen; er hat sich an eine Ausführung der späteren Tugendlehre gehalten und dem Philosophen zwei Einwürfe oder Vorwürfe gemacht, welche, namentlich mit unserer Stelle verglichen, falsch sind. Kant habe das Gewissen als „einen vollständigen Gerichtshof im Innern des Gemütes mit Prozeß, Richter, Ankläger, Verteidiger, Urteilsspruch" vorgestellt und demselben eine Verfassung gegeben, nach welcher sowohl moralisch wertlose Handlungen, wie z. B. solche, die den Vorschriften des religiösen Aberglaubens zuwiderlaufen, als auch wahrhaft uneigennützige Handlungen, weil sie für die egoistischen Interessen schädliche Folgen haben, in den Anklagezustand versetzt werden. Aber der Gerichtshof, mit welchem Kant das Gewissen vergleicht, ist

[1] A. Trendelenburg: Hist. Beitr. Teil III. S. 257. — Vgl. meine Prorektoratsrede „Über das Problem der menschlichen Freiheit". (Heidelberg 1875. S. 23—28.)

[2] A. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Über die Grundlage der Moral. § 9 u. 10. (Sämtl. Werke herausgeg. von E. Grisebach. Bd. 3. S. 550 bis 559.)

keineswegs der juridische, denn das Gewissen ist zugleich Ankläger und Richter, während der Verteidiger oder Advokat die Rolle spielt, welche man in der Moral mit dem Worte „Probabilismus" bezeichnet. Und die Handlungen, welche angeklagt, gerichtet und verurteilt werden, sind ausdrücklich nur solche, die das moralische Gesetz angehen, d. h. sittlich gesetzwidrige oder selbstsüchtige Handlungen.[1]

III. Die Realität der Freiheit.

Es ist bewiesen, daß Freiheit und Notwendigkeit in unseren Handlungen vereinigt sein können, und daß diese Vereinigung allein die innere Tatsache des Gewissens möglich macht. Die Vereinigung selbst läßt sich nur auf eine einzige Art denken: wenn der empirische Charakter durch den intelligibeln bedingt ist. Die ganze Untersuchung der Freiheit mündet in die Frage: wie kann der intelligible Charakter zugleich empirisch sein? Wie ist es möglich, daß ein und dasselbe Subjekt zugleich der intelligibeln und sinnlichen Welt angehört? So endete die Psychologie mit dem Problem: wie kann ein denkendes Wesen sinnlich sein? Wie ist Sinnlichkeit oder Anschauung (Raum und Zeit) in reiner Vernunft möglich? Wir erkennen die Übereinstimmung in der letzten Fassung des psychologischen, kosmologischen und moralischen Problems.

Der kritische Philosoph stellt diese endgültigen Fragen mit der Einsicht in ihre Unauflöslichkeit. Die Erkenntnis solcher Probleme ist der wichtigste Schritt zur Befreiung von den Irrtümern, welche uns glauben machen, die Sache sei leicht, weil wir ihre Schwierigkeiten nicht sehen. Man muß die letzteren enthüllen und aufsuchen, wenn es uns ernsthaft um die Wahrheit zu tun ist. Im Rückblick auf die Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter bemerkt unser Philosoph: „Die hier vorgetragene Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein ist denn jede andere, die man versucht hat oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt soweit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten

[1] A. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Über die Grundlage der Moral. § 9. (Sämtl. Werke herausg. von Grisebach. Bd. 3. S. 550—555.)

aufgedeckt und sogar diejenigen aufgesucht werden, die ihr noch so insgeheim im Wege liegen; denn jede ruft ein Hilfsmittel auf, welches, ohne der Wissenschaft einen Zuwachs, es sei an Umfang oder an Bestimmtheit, zu verschaffen, nicht gefunden werden kann, wodurch also selbst die Hindernisse Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wissenschaft werden. Dagegen werden die Schwierigkeiten absichtlich verdeckt oder bloß durch Palliativmittel gehoben, so brechen sie über kurz oder lang in unheilbare Übel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Skeptizismus zugrunde richten."[1]

Die Freiheit ist nicht erkennbar, wohl aber denkbar. Wir sagen nicht: „wir sind frei", sondern „wir denken uns als frei und handeln unter der Idee der Freiheit".[2] Wir dürfen jetzt einen Schritt weiter gehen und erklären: die Freiheit ist nicht bloß denkbar, sondern wir müssen dieselbe als unser eigenes Vermögen denken. Wenn es eine Tatsache gibt, welche nur unter einer einzigen Bedingung möglich ist, so ist diese Bedingung selbst eine erwiesene Tatsache. Nun gibt es ein Sittengesetz in uns, einen kategorischen Imperativ, dem niemand seine Anerkennung versagt: dieses Sittengesetz gilt als ein Faktum der Vernunft. Ohne das Vermögen der Freiheit wäre dasselbe unmöglich. So gewiß wir die Tatsache des Sittengesetzes anerkennen, so gewiß müssen wir dessen notwendige Bedingung, das Vermögen der Freiheit, anerkennen, und zwar als unser eigenes.

Bis jetzt durfte uns die Freiheit nur als Vernunftbegriff oder Idee gelten. Jetzt gilt diese Idee in Ansehung des Sittengesetzes, also in praktischer (nicht theoretischer) Rücksicht, als eine „objektive Realität". Der Freiheitsbegriff hat, wie Kant sagt, „praktisch immanente Geltung". Unter allen Vernunftbegriffen ist die Freiheit die einzige Idee, deren Existenz feststeht. Es ist die Frage, ob auf Grund dieses Begriffs auch den anderen Vernunftbegriffen, der psychologischen und theologischen Idee, objektive Realität zugeschrieben werden darf? So viel ist klar, daß die Freiheit die einzige Möglichkeit bietet, jene anderen Ideen zu realisieren. Wenn diese Möglichkeit fehlschlägt, so gibt es keine andere. Die Kritik der reinen Vernunft hat unsere Vermögen ausgemessen und genau unterschieden in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (im engeren Sinn), oder in die Vermögen der Anschauung

---

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 103.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. III. (A. A. Bd. 4. S. 446 bis 447.)

(Raum und Zeit), der Kategorien und der Ideen. Von den reinen Anschauungen und den Kategorien ist die objektive Realität oder empirische Geltung bewiesen. Wenn sie auch von den Ideen auf eine bestimmte Weise dargetan werden kann, so ist das reine Vernunftsystem vollendet. Von dem Freiheitsbegriff ist sie festgestellt. Wenn sie auch den anderen Ideen zukommen darf, so ist es nur durch den Freiheitsbegriff möglich: dieser Begriff bildet deshalb den „Schlußstein von dem ganzen Gebäude des Systems der reinen Vernunft".[1]

Achtes Kapitel.

Die Freiheit als praktische Vernunft oder Wille.

I. Die Analyse des Willens.

1. Der empirische und reine Wille.

Die Realität der Freiheit ist bewiesen. Unter theoretischem Gesichtspunkte betrachtet, ist sie möglich oder denkbar, alle Verstandeseinwände und Widersprüche, die sich dagegen vorbringen ließen, sind gelöst. Unter praktischem Gesichtspunkte betrachtet, ist das Vermögen der Freiheit notwendig und gewiß. Jetzt können wir diesen so gesicherten Begriff näher untersuchen und zusehen, was aus ihm folgt. Die Freiheit ist kein Vermögen erkennender, sondern hervorbringender Tätigkeit: sie ist nicht theoretisch, sondern praktisch. Jedes Vermögen wirkt kraft gewisser Ursachen; die Ursachen, kraft deren die Freiheit wirkt, sind Vorstellungen oder bewußte Beweggründe. Ein Vermögen, welches nach Vorstellungen handelt, die es zu verwirklichen strebt, unterscheiden wir von den mechanischen Kräften der Natur und nennen es Wille: Freiheit ist Wille. Nur ein vernünftiges Wesen kann aus bewußten Ursachen (Vorstellungen) handeln. Die Freiheit ist demnach ein Vermögen, welches zugleich praktisch und vernünftig ist: sie ist Wille oder „praktische Vernunft". Aber der Wille ist nur dann frei, wenn er durch kein anderes Gesetz als das eigene bestimmt wird, und das Gesetz der Freiheit konnte nie ein empirisches, sondern nur ein reines Vernunftgesetz sein. Die Vorstellung, wonach die Freiheit handelt, darf keine andere sein als die reine Vernunft selbst. Also vollendet sich der Begriff der Freiheit in diesen drei Bestimmungen:

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Vorr. (A. A. Bd. 5. S. 3—4.)

sie ist **praktisch** im Unterschiede von den Erkenntnisvermögen, sie ist **Wille** im Unterschiede von den mechanischen Kräften, sie ist bestimmt durch die **reine** Vernunft im Unterschiede von allen Vermögen, welche heteronomisch oder empirisch bedingt sind. Mit einem Worte: die Freiheit ist „reine praktische Vernunft", sie ist die praktische Vernunft, welche rein, oder die reine Vernunft, welche praktisch ist: sie ist **reiner Wille**.

In der Kritik der theoretischen Vernunft haben wir ein Vermögen der reinen Anschauung und des reinen Verstandes kennen gelernt; in der Kritik der praktischen handelt es sich um das Vermögen des reinen Willens. Es gab eine empirische Anschauung im Unterschiede von der reinen, ein empirisches Urteil im Unterschiede vom reinen Urteil, dieser Funktion des reinen Verstandes. Um die reine Anschauung und den reinen Verstand darzustellen, mußten wir Anschauung und Verstand von allen empirischen Bestandteilen reinigen: diese Reinigung vollzog die Vernunftkritik in ihrer Analytik. Ebenso müssen von der praktischen Vernunft alle empirischen Bestandteile ausgesondert werden, um die reine praktische Vernunft oder den reinen Willen darzutun: diese Aufgabe löst „die Analytik der praktischen Vernunft".[1]

Es ist die Aufgabe der Analytik, den Willen nach Abzug aller empirischen Bestandteile darzustellen oder von der Natur des Willens alles Empirische auszuscheiden. Was nach dieser Ausscheidung übrigbleibt, ist der reine Wille. In allen Fällen wird der Wille durch Vorstellungen bestimmt. Wenn er nicht durch die reine Vernunft, die Idee des Sittengesetzes, bestimmt wird, so sind es empirische Vorstellungen, die ihn bewegen. Nennen wir die Vorstellung, welche den Willen bestimmt, Beweggrund oder Motiv, so sind die Motive des empirischen Willens bestimmte Gegenstände der Erfahrung: es ist die Vorstellung eines Objekts, welche den Willen motiviert, also ein bestimmtes Objekt, worauf sich derselbe richtet. In dieser Richtung auf ein bestimmtes Objekt ist der Wille Neigung oder Begierde, positive oder negative, er will etwas haben oder los sein: er begehrt etwas. Nicht das Objekt als solches motiviert den Willen, sondern das **begehrte** Objekt. Die Begierde will Befriedigung, die Befriedigung gewährt Lust. Begehrt wird nur ein Objekt, welches uns in irgendeiner Rücksicht als Ursache

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I: Die Analytik der reinen praktischen Vernunft. Hauptst. I: Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft. (Bd. V. S. 19—57.)

der Lust erscheint: es ist die Vorstellung der Lust, die ein Objekt begehrenswert macht und dadurch in ein Motiv unseres Willens verwandelt. Nur durch die Vorstellung der Lust können Objekte auf unseren Willen einwirken. Aber die Lust ist ein bestimmter Empfindungszustand, eine Beschaffenheit des inneren Sinnes, also ein empirisches Datum. Lust ist angenehme Empfindung. Wenn diese angenehme Empfindung nicht bloß einen vorübergehenden Lebensmoment, sondern unsern dauernden Lebenszustand ausmacht, so ist sie Glückseligkeit: Glückseligkeit ist das Ziel, nach welchem die Selbstliebe strebt.

Wenn der Wille durch Objekte bestimmt wird, so folgt er allemal der Begierde, er wird durch die Vorstellung der Lust erregt und getrieben, also in empirischer Weise bedingt. Diese beiden Sätze sind vollkommen gleichbedeutend: „der durch Objekte bestimmte Wille ist empirisch", und „der empirische Wille ist durch Objekte bestimmt, die er begehrt". Der empirische Wille ist gleich der Begierde, sein Motiv ist gleich der Lust. Wenn aber der Wille einmal die Lust sucht, so sucht er folgerichtig auch die größtmögliche Lust, die größtmögliche Lebensannehmlichkeit: er sucht die angenehme Empfindung im weitesten Umfange, im stärksten Grade, in der größten Dauer, mit einem Worte den Zustand der Glückseligkeit, der nichts anderes ist als das eigene Wohl, so vollkommen als möglich. Das Begehren des eigenen Wohls ist die Selbstliebe. Der empirische Wille ist gleich der Selbstliebe, sein Motiv ist gleich der Glückseligkeit.

Die Bedürfnisse sind so verschieden wie die Individuen, die begehrten Objekte so verschieden wie die Bedürfnisse. Wenn sich nach den Bedürfnissen die empirischen Willensmotive richten, so müssen sie so verschieden und zufällig sein wie die Idividuen selbst. Jeder hat sein eigenes Wohl, seine persönlichen Zwecke, seine eigene Glückseligkeit. Es ist darum unmöglich, empirische und materiale Bestimmungsgründe des Willens zu einem Gesetz für alle zu machen. Die Glückseligkeit kann niemals allgemeines Gesetz, darum niemals Sittengesetz werden. Vielmehr ist hier die Übereinstimmung im Objekte der Zwiespalt der Subjekte. Wenn zwei dasselbe Objekt begehren, so sind ihre Willensrichtungen einander feindlich. „Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zugrunde richtender Eheleute schildert: «O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie!» Oder auf jene Übereinstimmung, welche den Krieg erzeugte zwischen Karl V.

und Franz I. von Frankreich: «Was mein Bruder Karl haben will», sagte Franz, «das will ich auch haben, nämlich Mailand».“[1]

2. Glückseligkeit und Sittlichkeit.

Alle bisherige Sittenlehre war im Grunde eudämonistisch, sie wollte es sein und konnte auch unter dem dogmatischen Gesichtspunkte nicht anders ausfallen. Kant scheidet Sittlichkeit und Glückseligkeit vollkommen und auf das Genaueste. In diese Scheidung legt er den ganzen Nachdruck der kritischen Sittenlehre. Der Wille zur Glückseligkeit ist Selbstliebe, also in seiner Wurzel Eigennutz und Selbstsucht, das bare Gegenteil des sittlichen Willens. Alle eudämonistische Sittenlehre gründet sich auf den Egoismus, die Selbstliebe oder den empirischen durch die Vorstellung der Lust bestimmten Willen. Dieses Motiv gibt die Willensrichtung. Ein solcher Wille wird allemal dem Schmerze das Vergnügen, dem kleineren Genusse den größeren, dem schwächeren Grade angenehmer Empfindung den höheren Grad, der kleineren Zeitdauer der Lust die längere Dauer, endlich, wenn die Genüsse, unter denen er wählen kann, an Umfang, Grad und Dauer einander gleich sind, dem beschwerlicheren Wege zum Glücke den leichteren Weg und die bequemeren Mittel vorziehen: so entwickelt sich aus dem Motive der Lust die Richtschnur und das System der Glückseligkeitslehre.

Man muß sich durch den Unterschied, der zwischen den verschiedenen Systemen der eudämonistischen Sittenlehre besteht, nicht blenden lassen. Alle machen die Glückseligkeit zum Prinzip, nicht alle sind epikureisch. Im Gegenteil erscheint bei vielen die Glückseligkeit in einer Gestalt, welche die Selbstliebe mildert, wenn nicht gar bis zur vollkommenen Resignation herabsetzt; sie erscheint in ihrer letzten Form so ähnlich der Sittlichkeit und Tugend, daß sie kaum davon unterschieden werden kann und gar nicht durch äußere Kennzeichen. Wer will einem Systeme wehren, sich auf den Satz zu stellen: „die Tugend ist meine Glückseligkeit; ich strebe freilich nur nach Glückseligkeit, aber ich finde sie zuletzt nur in der Tugend!“ Ein solches System könnte sich den Ausdruck geben, als ob es eudämonistisch und moralisch zugleich wäre: dies ist der Schein, welcher uns leicht blenden kann, wenn man ihn nicht gründlich zerstört. Woher kommt in den dogmatischen Moralsystemen jener Unterschied, der auf gleicher Grundlage die einen ganz egoistisch, die anderen ganz moralisch erscheinen läßt?

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. I. § 4. Lehrsatz 3. Anmkg. (Bd. V. S. 27—28.)

Eudämonistisch sind alle. Alle lassen den Willen durch die Vorstellung der Lust, d. h. durch ein Objekt bestimmt werden, womit sich die Vorstellung der Lust verbindet. Aber was für ein Gegenstand uns als Ursache des Vergnügens erscheint, welcher Art die Vorstellung ist, die uns lockt: das gibt den Systemen der Glückseligkeitslehre ein so verschiedenes Aussehen. Es ist gewiß ein großer Unterschied, ob ich durch Geld gelockt werde oder durch die Aussicht auf einen wissenschaftlichen Gewinn, auf die Erweiterung meiner Kenntnisse; ob es sinnliche oder geistige, grobsinnliche oder ästhetische Genüsse sind, deren Vorstellung meine Willensrichtung bestimmt. Freilich ist dieser Unterschied groß, was die Materie meines Willens und die Art meiner Bildung betrifft; nur in Ansehung der Sittlichkeit sind diese Unterschiede ungültig und nichtig.

In allen jenen Fällen wird der Wille durch die Vorstellung der Lust, durch die Aussicht auf Genuß in seinen Absichten und Handlungen bestimmt: er ist allemal auf die Glückseligkeit gerichtet und von Objekten beherrscht. Auf diesen Punkt kommt es allein an, wenn es sich um Sittlichkeit handelt, nicht darauf, was den Willen empirisch bestimmt, sondern ob er überhaupt durch Objekte (empirisch) bestimmt wird oder nicht; ob er, in welcher Art es immer sei, den Genuß sucht oder in Gesinnung und Handlung dem reinen Vernunftgesetze entspricht. Es kommt darauf allein an, ob der Wille empirisch ist oder rein. Der reine Wille duldet auch nicht den kleinsten empirischen Bestimmungsgrund, er wird aufgehoben durch die geringste empirische Zutat; es verhält sich mit der reinen Moral ähnlich wie mit der reinen Mathematik: beide hören in demselben Maße auf rein zu sein, als sie empirisch werden. Die Sittenlehre steht und fällt mit der Frage: ob es einen reinen Willen gibt, einen Willen, welcher nicht durch die Vorstellung der Lust bestimmt wird, nicht Begierde ist, nicht empirisch, sondern reine Vernunft? Wie man früher die theoretische Vernunft in unteres und oberes Erkenntnisvermögen unterschieden hatte, so könnte man die praktische in oberes und unteres Begehrungsvermögen unterscheiden: das untere folgt der Empfindung oder Vorstellung der Lust, das obere folgt der reinen Vernunft oder der Vorstellung des Sittengesetzes. Wenn aller Wille bloß empirisch wäre, so gäbe es nur ein unteres Begehrungsvermögen, gleichviel welcher Art die treibenden Vorstellungen sind. Diese Unterscheidung vorausgesetzt, lautet die kritische Frage: gibt es überhaupt ein oberes Begehrungsvermögen?

Wenn wir nun vom Willen alle empirischen oder materialen Bestimmungsgründe ausscheiden, so bleibt zur Willensbestimmung nichts übrig als die Form, die Form des Gesetzes, die bloße Gesetzmäßigkeit des Willens und der Handlung. Wenn aber das Motiv des Willens keinen anderen Inhalt haben darf als die Form des Gesetzes, so muß es so beschaffen sein, daß der Bestimmungsgrund oder die Maxime der Handlung fähig ist, allgemeines Gesetz zu werden: die Maxime muß gleich dem Sittengesetze sein. Der reine Wille ist mithin der durch das Sittengesetz allein bestimmte. Die Tatsache des Sittengesetzes war festgestellt, sie ist jetzt in ihre Bedingungen zergliedert und auseinandergesetzt (analysiert). Es handelt sich noch um die Rechtmäßigkeit dieser Bedingungen oder um die Deduktion der Freiheit.

Die Kritik der reinen Vernunft hatte die Aufgabe gehabt, die reinen Verstandesbegriffe darzustellen und zu deduzieren; die Deduktion lag in dem Beweise, daß nur unter der Bedingung jener Begriffe Erfahrung, Natur als Gegenstand der Erfahrung, Sinnenwelt möglich ist. Auf diese Weise kann das Sittengesetz und die Freiheit nicht deduziert werden. Weder läßt sich die Freiheit aus der Erfahrung noch umgekehrt aus der Freiheit die Möglichkeit der Erfahrung beweisen. Das Sittengesetz ist nur möglich unter der Bedingung der Freiheit, deren Erkenntnis selbst nur möglich ist unter der Bedingung des Sittengesetzes. Mit dem letzteren steht die Freiheit fest; nur unter der Bedingung der Freiheit ist sittliches Handeln, eine sittliche, also übersinnliche Welt möglich. Das Sittengesetz ist das Prinzip für die Deduktion der Freiheit. Daß ohne reine Verstandesbegriffe die Sinnenwelt nicht möglich ist: darin lag die Deduktion dieser Begriffe, die Rechtfertigung des reinen Verstandes. Daß ohne Freiheit die intelligible Welt nicht möglich ist: darin liegt die Deduktion des Begriffs der Freiheit, die Rechtfertigung des reinen Willens. Das Sittengesetz gibt der Freiheit objektive Realität und macht sie dadurch zu einem Objekt (nicht der wissenschaftlichen, sondern) der praktischen Erkenntnis. In dieser Rücksicht, aber auch nur in dieser, hat das Sittengesetz die Befugnis, unsere Erkenntnis über die Grenzen der Erfahrung zu erweitern, nicht innerhalb des wissenschaftlichen Gebietes, sondern des moralischen.[1]

3. Legalität und Moralität.

Der Wille ist immer zwecksetzend und darum nie ohne Gegenstand. Objekt der Lust ist das Angenehme, Objekt der Unlust das Gegen-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. I. (Bd. V. S. 19—57.)

teil; der sinnlich-empirische Wille begehrt das Wohl und verabscheut das Übel; ihm gilt als gut, was für ihn gut ist, was ihm nützt. Unter dem Gesichtspunkte des empirischen Willens ist das Gute gleich dem Nützlichen. Dagegen der reine Wille schließt den empirischen Bestimmungsgrund der Lust von sich aus, er sucht das Gute nicht in Rücksicht auf das eigene Wohl, sondern an und für sich selbst: sein Objekt ist das Gute im Unterschiede vom Angenehmen (Nützlichen), das Gegenteil davon ist das Böse im Unterschiede vom Unangenehmen (Übel).

Gut ist der Wille, welcher mit dem Sittengesetze übereinstimmt. Zum Willen gehört die Triebfeder und die Handlung, die Maxime und die Tat. Soll der Wille dem Sittengesetze vollkommen gemäß sein, so muß das letztere nicht bloß den Inhalt seiner Handlung, sondern auch deren Triebfeder ausmachen: der Wille muß das Gesetz nicht bloß tun, sondern auch wollen. Wenn er es bloß tut als äußeres Werk, so ist seine Handlung gesetzmäßig, aber auch nur die Handlung, nicht die Gesinnung: der Wille ist in diesem Falle „legal". Wenn auch das Motiv oder die Triebfeder der Handlung im Sittengesetze selbst besteht und nur in ihm, so ist der Wille vollkommen gesetzmäßig: er ist in diesem Falle moralisch. Diese Unterscheidung zwischen „Legalität" und „Moralität" ist wichtig, sie bildet den Ausgangspunkt für die Unterscheidung zwischen Recht und Tugend, für die Einteilung der Sittenlehre in Rechts- und Tugendlehre.[1]

II. Das Sittengesetz als Triebfeder.

1. Das moralische Gefühl.

Die Triebfeder des reinen Willens ist nur das Sittengesetz. Wie kann das Sittengesetz Triebfeder oder Willensimpuls werden? Die Triebfeder will empfunden sein, das Gesetz kann nur gedacht werden: wie also kann die Vorstellung des Gesetzes die Form der Triebfeder annehmen? Wie kann das Sittengesetz von seiner intelligibeln Höhe bis zur Empfindung herabsteigen, sich fühlbar machen und in dieser Gestalt den Willen erregen? Ist nicht jede Empfindung, welche es auch sei, ein empirischer Zustand? Ist nicht jede empirische Willensbestimmung eine dem Sittengesetze fremde? Das Sittengesetz muß, um als Triebfeder zu wirken, Empfindung werden; diese Empfindung darf

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. II. Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen prakt. Vernunft. (Bd. V. S. 57—71.)

unter keinen Umständen eine empirische sein: es muß also eine Empfindung von intelligibler Natur geben, eine rein moralische Empfindung, welche aus dem Sittengesetze folgt als eine notwendige und a priori erkennbare Wirkung.

Das Sittengesetz ist nur möglich in einem vernünftigen, die Empfindung nur in einem sinnlichen Wesen; moralische Empfindung, wenn sie möglich ist, kann nur in einem sinnlich-vernünftigen Wesen wie der Mensch stattfinden. Als sinnliches Individuum betrachtet, wird der Mensch bestimmt durch seine Neigungen und Begierden, er sucht nichts anderes als sein eigenes Wohl, seine Willensrichtung ist die Selbstsucht, er selbst ist der erste und vorzügliche Gegenstand seines Wohlwollens, der erste und vorzügliche Gegenstand seines Wohlgefallens: dieses Wohlwollen ist Selbstliebe, dieses Wohlgefallen Eigendünkel. Die Selbstsucht in der Form der Selbstliebe und des Eigendünkels bildet den Charakter der rein sinnlichen, von dem Sittengesetze nicht ergriffenen und geläuterten Denkweise. Nun lebt in demselben Subjekte, welches so natürlich, sinnlich und selbstsüchtig empfindet, die Vorstellung des Sittengesetzes. Diese Vorstellung muß auf die menschliche Selbstliebe einen Einfluß ausüben, der ihre Empfindungsweise ändert. Eine Veränderung aber, welche in der Empfindung vorgeht, muß selbst empfunden werden. Es läßt sich mithin unabhängig von aller Erfahrung so viel erkennen, daß die in dem sinnlichen Vernunftwesen lebendige Vorstellung des Sittengesetzes auf dessen Empfindungen einfließt und darum selbst Empfindung bewirkt: diese so bewirkte Empfindung, welche es auch sei, ist a priori erkennbar.

Das Sittengesetz wirkt vernichtend auf die Selbstsucht, einschränkend auf die Selbstliebe, niederschlagend auf den Eigendünkel. Diese Wirkung, weil sie in der Empfindung stattfindet, wird selbst empfunden; sie wird in Ansehung der Selbstsucht negativ, in Ansehung des Sittengesetzes positiv empfunden: negativ als verminderte Selbstliebe, als herabgedrückter Eigendünkel, positiv als etwas, womit verglichen das liebe Ich in nichts verschwindet. Was meine Selbstliebe sinken macht, das ist eben dadurch ein Gegenstand meiner Achtung. Nur das Gesetz in seiner absoluten Geltung kann diesen Eindruck auf die Selbstliebe machen: es ist die einzige Macht, mit welcher verglichen die Selbstliebe unendlich klein wird. Die Achtung vor dem Gesetz ist daher das positive Gefühl, welches die Vorstellung des Sittengesetzes notwendig in unserer Empfindung erzeugt: dieses Gefühl ist rein moralisch, es ist

das einzige rein moralische Gefühl, unter allen unseren Empfindungen die einzige a priori erkennbare. Dieses moralische Gefühl hat nichts gemein mit der Gefühlstheorie der englischen Moralisten, denen Kant in seiner vorkritischen Periode eine Zeitlang gefolgt war, deren System er jetzt vollkommen verwirft als eines, das in die Reihe der heteronomischen gehört. Worin liegt der Unterschied beider? Bei den englischen Sittenlehrern war das moralische Gefühl empirisch, es war ein natürlich sittlicher Instinkt, welchen die Erfahrung entdeckt und bestätigt; bei Kant ist es a priori gegeben und erkennbar: dort beruhen die sittlichen Grundsätze auf dem Gefühl, hier dagegen das Gefühl auf dem sittlichen Grundsatz.

Wenn nun die Wirkung des Sittengesetzes in dem sinnlich-vernünftigen Wesen das moralische Gefühl ist: was ist die Wirkung des letzteren? Es besteht in der Achtung vor dem Gesetze oder, negativ ausgedrückt, in der verminderten Selbstliebe, in dem niedergeschlagenen Eigendünkel, also in der Einschränkung und Aufhebung gerade derjenigen Triebfedern, welche die Sittlichkeit hindern. Diese Hindernisse wegräumen und dadurch der Sittlichkeit freien Spielraum schaffen, heißt die letztere befördern. So ist das moralische Gefühl die sittliche Gesinnung und als solche die Sittlichkeit selbst: es ist das Pflichtgefühl, welches die Pflicht erfüllt, aus keinem anderen Grunde, aus keinem anderen Interesse als um der Pflicht willen; jedes andere Interesse wäre selbstsüchtig und pathologisch, dieses allein ist moralisch, denn es ist die Fähigkeit, Anteil an dem Gesetze zu nehmen, ohne irgendeine dem Vergnügen oder dem Schmerz analoge Empfindung. Der Philosoph nennt deshalb die Achtung vor dem Gesetz oder das moralische Gefühl auch „das moralische Interesse“.[1]

2. Der Rigorismus der Pflicht. Kant und Schiller.

Es ist daher nach Kant zwischen dem moralischen Gefühl und jeder Art der natürlichen Neigung genau zu unterscheiden. Das Pflichtgefühl ist Achtung vor dem Gesetze, diese Achtung kann nicht in die Form einer vertraulichen und freiwilligen Zuneigung übergehen, denn in dieser Form wäre sie nicht mehr reine Achtung, nicht mehr Pflichtgefühl, nicht mehr moralische, sondern natürliche Empfindung. Die Pflicht soll nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht getan werden. Es gibt in der Sittlichkeit keine „Volontäre“. Die Pflichterfüllung kann

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. III. Von den Triebfedern der reinen prakt. Vernunft. (Bd. V. S. 71—89. Vgl. besonders S. 71—79.)

nicht geschehen, wie etwas, das man gern tut, aus freiwilliger Neigung, aus Liebhaberei. Was man gern tut, braucht uns nicht erst geboten zu werden. Wenn die Pflicht aufhört Gebot zu sein, so redet sie nicht mehr als kategorischer Imperativ, als unbedingtes Gesetz. Aber die Form des Gesetzes ist für die Pflicht keine äußere Hülle, die sich ablegen ließe; sie ist der Pflicht so wesentlich, daß von der letzteren nichts übrigbleibt, wenn man diese Form abzieht. Das Gesetz ist hier nicht Buchstabe, sondern die Sache selbst.

Diese Fassung des Pflichtbegriffs, die strenge und ausschließende Haltung der Pflicht gegen unsere natürlichen Neigungen, macht den rigoristischen Charakter der kantischen Moral, die nichts von einer ästhetischen Sittlichkeit wissen will. Bekanntlich bildete dieser Punkt die Differenz zwischen Kant und Schiller, der aus ästhetischem Bedürfnisse die Versöhnung und Ausgleichung zwischen Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit suchte und die Harmonie beider in der Schönheit, Kunst und ästhetischen Bildung entdeckt haben wollte. Indessen schlägt das Epigramm fehl, womit Schiller den kantischen Rigorismus lächerlich erscheinen ließ:

Gewissensskrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin!

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.

Die Wendung wäre gut, wenn sie den kantischen Satz wirklich auf die Spitze triebe und dadurch zu Fall brächte, aber dieses ist keineswegs die Spitze der kantischen Moral. Wenn die Pflicht nicht aus Neigung geschehen darf, so darf sie auch nicht aus Abscheu erfüllt werden, denn dieser ist ebenfalls Neigung, nämlich negative. Kant hat gesagt: „die Pflicht darf nicht geschehen aus Neigung". Jetzt soll er gesagt haben: „die Pflicht möge geschehen aus Abneigung!" Dies ist eine etwas grobe Sophistik, welche logisch zu falsch ist, um epigrammatisch treffend zu sein. Das Sittengesetz nach Kant will nicht, daß die Pflicht gern erfüllt werde. Will es deshalb, daß man sie ungern erfülle? Als ob Kant aus der sittlichen Triebfeder nicht überhaupt das Geschlecht der natürlichen Neigungen, wozu auch die natürliche Abneigung gehört, ausgeschlossen wissen wollte! Er wußte sehr gut, warum er dem Pflichtbegriffe diese rigoristische Haltung gab. Weil ohne dieselbe die ganze Sittlichkeit zweideutig werden und

den Charakter der Reinheit, auf den alles ankommt, gänzlich verlieren würde. Wenn die Pflicht aus Neigung geschieht, warum geschieht dann die Pflicht? Weil sie Pflicht oder weil sie Neigung ist? Wenn wir sie tun, weil sie Pflicht ist, so genügt dieser Grund allein und wird durch die Mithilfe der Neigung nicht stärker; die letztere ist dann ein tonloses Wort, welches in der Formel des Sittengesetzes füglich entbehrt werden kann. Wenn wir dagegen die Pflicht nur tun, weil es uns so gefällt, weil unsere Neigung es so mit sich bringt, so können wir ebensogut aus einer anderen Neigung die Pflicht ein anderes Mal nicht tun. Aus dem Herzen kommen auch arge Gedanken! Wenn die Sittlichkeit auf diesem beweglichen und zufälligen Grunde ruhen soll, so ist es um sie geschehen. Entweder muß die Sittlichkeit unabhängig von Neigung und Abneigung bestehen, oder sie besteht überhaupt nicht. Wenn also Kant ein unerschütterliches Prinzip der Sittlichkeit aufstellen wollte, so mußte er von ihrer Triebfeder die Neigung dem Wesen nach ausschließen. Diese Ausschließung enthält die Formel: „die Pflicht um der Pflicht willen!“[1]

3. Heiligkeit und Tugend.

Zwischen Pflicht und Neigung gibt es keine Gleichung, welche den Unterschied beider auslöscht. Vielmehr steht die Neigung ihrem sinnlichen Ursprunge nach im Widerspruch und Kampfe gegen das Sittengesetz, sie verhält sich zu dem letzteren immer angreifend, sie sucht beständig unseren Willen von der rein moralischen Richtung, die das Sittengesetz gebietet, abzulenken. Darum braucht der Wille eine immer erneute Anstrengung, um sein reines Pflichtgefühl gegen die Neigung aufrechtzuerhalten, die ihn bald verführerisch ablockt, bald mit wilder Leidenschaft gegen das Pflichtgebot anstürmt. Jede wahrhaft moralische Handlung ist ein Sieg der Pflicht über die Neigung, ein Sieg, der im Kampf errungen sein will: in diesem Kampfe besteht die Tugend. Die Übereinstimmung mit dem Sittengesetz ohne Kampf wäre eine in ihrem Ursprunge schon vollendete Sittlichkeit, die nur in einem Wesen ohne Sinnlichkeit, ohne natürliche Neigungen, möglich ist: eine solche von jeder Versuchung freie moralische Gesinnung ist Heiligkeit. In einem sinnlich-vernünftigen Wesen, wie der Mensch, ist Sittlichkeit ohne Kampf nicht möglich; solche Wesen können nicht heilig, sondern nur tugendhaft sein. Die menschliche Tugend will erkämpft und er-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. III. (Bd. 5. S. 79—83.)

rungen werden wie die Arbeiten und Siege des Herkules! Mit der Neigung kämpft nicht die Abneigung, sondern die Tugend. Auch wenn Neigung und Pflichtgefühl übereinstimmen, geschieht die sittliche Handlung nicht, weil es mir so gefällt, sondern weil ich so handeln soll: sie geschieht nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht. Ich darf mir nicht einbilden, daß die zufällige Übereinstimmung zwischen Neigung und Pflicht den moralischen Wert der Handlung irgendwie vergrößert. Wenn sie bloß aus Neigung und nicht aus Pflichtgefühl geschieht, so ist ihr moralischer Wert gleich Null. Ich soll die Pflicht tun, nicht weil meine Neigung damit übereinstimmt, denn ich soll sie erfüllen, auch wenn meine Neigung ihr widerstreitet. So wenig die Abneigung jemals ein Grund sein darf, die Pflicht zu unterlassen, so wenig darf die Liebhaberei je ein Beweggrund sein, sie zu tun.

4. Tugendstolz und Tugenddemut. Unechte und echte Moral.[1]

Wenn unsere Sittlichkeit nur in der Tugend besteht, so ist sie ein beständiger Kampf der Vernunft mit der Sinnlichkeit, der Pflicht mit der Neigung, ein Kampf, welcher nach jedem Siege von neuem anhebt und in der Natur sinnlicher Vernunftwesen eine vollendete Sittlichkeit unmöglich macht. Sittliche Vollkommenheit, welche der Heiligkeit gleichkäme, liegt außer den Grenzen unserer Natur. Es verhält sich mit der Sittlichkeit wie mit der Frömmigkeit, deren Bekenntnis heißt: „ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!" Das sittliche Bewußtsein bekennt: „ich strebe ernstlich nach dem Guten, aber ich bin weit entfernt, gut zu sein im Sinn einer erreichten und sicheren Vollkommenheit". Keiner soll seines sittlichen Wertes sich rühmen. Die Vorstellung eigener sittlicher Vollkommenheit ist leere Einbildung, eine „moralische Schwärmerei", die in einem übertriebenen und darum verkehrten Selbstgefühle besteht, welches die wahre und echte Sittlichkeit aufhebt. Es heißt wahrlich nicht sittlich sein, wenn man sich wohlgefällig in der eigenen Sittlichkeit spiegelt; dieses wohlgefällige Selbstgefühl der eigenen Vortrefflichkeit kann zwei Formen annehmen: es ist „schmelzender Art", wenn man über die eigenen guten Empfindungen beständig gerührt und in sein gutes Herz gleichsam verliebt ist, dagegen „heroischer", wenn man sich auf die Kühnheit und Stärke der

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. III. (Bd. V. S. 83—89.) Über den Unterschied der christlichen und griechischen Moral, namentlich in Ansehung der Zyniker, Stoiker und Epikureer vgl. ebendas. T. I. Buch II. Hauptst. II. Nr. V. (Bd. V. S. 127 Anmerkung.)

eigenen moralischen Kraft beruft und mit der Tugend groß tut. Die moralische Empfindsamkeit und Tugendstolz sind verschiedene Weisen jener Schwärmerei, die auf der moralischen Selbstgefälligkeit beruht. Diese ist allemal ein Ausdruck der Selbstliebe, die dem Pflichtgefühle fremd ist und der sittlichen Gesinnung widerstreitet: der Tugendstolz war die Schwärmerei der Stoiker, die moralische Empfindsamkeit ist die der modernen Romane und Erziehungssysteme.

Dieser erschlaffenden und verweichlichenden Richtung ihrer Zeit tritt die kantische Sittenlehre mit ihrer ganzen Kraft und Würde entgegen. In dem Gefühle der letzteren durfte sie sich dem Stoizismus verwandt fühlen, so wenig sie seinen Tugendstolz billigt; sie setzt an dessen Stelle die Tugenddemut, den ernsten und beständigen Kampf mit den Versuchungen der sinnlichen Natur, worin der Kämpfende nie mit dem Pharisäer, sondern immer mit dem Zöllner übereinstimmt. Die Tugend verliert in eben dem Maße an Wert, als sie, sei es mit gerührter oder stolzer Empfindung, sich in der Einbildung ihrer Vollkommenheit wohlgefällt. Eine solche Vereinigung der Tugend und Demut findet sich in keiner anderen Sittenlehre früher als in der christlichen, deren Urheber in seiner Person dieselbe verkörpert. Hier ist der Punkt, wo sich die kantische Philosophie aus innerster Gleichstimmung der christlichen Religion zuwendet und von sich aus die Richtung auf den Mittelpunkt der christlichen Moral einschlägt. „Man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gern ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d. i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe. Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüt erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheim ihm entgegenwirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet

man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können? Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, da es dann nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß."[1]

Neuntes Kapitel.

Das höchste Gut und der Primat der praktischen Vernunft. Die moralischen Postulate und der Vernunftglaube. Die Methodenlehre der praktischen Vernunft.

I. Der Begriff des höchsten Gutes.

1. Tugend und Glückseligkeit.

Die Analytik der praktischen Vernunft hat ihre Aufgabe gelöst und das sittliche Vermögen in uns ohne alle Vermischung mit fremdartigen Bestandteilen dargetan; es ist der reine Wille, welcher sich von dem empirischen darin unterscheidet, daß dieser durch ein begehrtes Objekt oder das Gefühl der Lust, jener dagegen bloß durch das Vernunftgesetz oder das Gefühl der Achtung vor dem Gesetze (Pflichtgefühl) bestimmt wird. Hier unterscheidet sich in der Sittenlehre die reine Moral von der Glückseligkeitslehre: jene gründet sich auf den reinen, diese auf den empirischen Willen. Jede empirische Begründung in der Moral ist eudämonistisch. Es ist gleichgültig, ob sie mehr oder weniger eudämonistisch ist; sie soll es gar nicht sein, sondern jede Art der Glückseligkeitslehre von sich ausschließen: zwischen den beiden Moralsystemen, dem reinen und empirischen, dem metaphysischen und eudä-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Bd. I. Hauptst. III. (S. 86—87.)

monistischen, dem kritischen und dogmatischen, gibt es keinen Vertrag, sondern nur eine Scheidung, welche mit der größten Pünktlichkeit, ja Peinlichkeit, vollzogen sein will. Das Sittengesetz verträgt sich mit keinem empirischen Beweggrunde des Willens, denn jedes empirische Motiv ist begehrender und darum selbstsüchtiger Art. Wie der Wille das Sittengesetz ergreift, scheidet er sich von allen Begierden. Wenn man, sagt Kant mit einer bildlichen Wendung, zu dem empirisch-affizierten Willen das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund zusetzt, so ist es, „als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt“.[1]

Nur der reine Wille ist gut. Der menschliche Wille ist von Natur nicht rein, darum soll er sich läutern: diese Läuterung ist ein beständiger Kampf, der siegreiche Kampf ist die Tugend. Wenn aber die Tugend einen solchen, sich stets erneuernden und immer schweren Kampf zu bestehen hat, so muß dem menschlichen Willen ein natürliches Bestreben inwohnen, seinen Neigungen und Begierden lieber als dem Sittengesetze zu folgen: ein natürliches Widerstreben gegen das Gute. Von hier aus sehen wir schon, wie Kant zu der Lehre von „dem radikalen Bösen in der Menschennatur“ kommen konnte und mußte. Das Gute ist Willensobjekt oder Gegenstand der praktischen Vernunft. Nun begnügt sich unsere Vernunft nicht damit, Vorstellungen zu haben, sondern sucht dieselben zu einem Ganzen zu verknüpfen, zu vollenden und auf ein letztes oder höchstes Prinzip zurückzuführen; daher auch die praktische Vernunft genötigt ist, sich den Inbegriff alles Guten vorzustellen oder die Idee des höchsten Gutes zu fassen, dessen Erkenntnis in den Moralsystemen der Alten als die eigentliche und höchste Weisheit galt. Auch nach unserem Philosophen gestaltet sich die Sittenlehre hier zur „Weisheitslehre“.[2]

Das höchste Gut ist zugleich der Gipfel und Inbegriff aller Güter; es ist das oberste (bonum supremum) und, da es alle in sich begreift, das vollendete (bonum consummatum). Das oberste Gut ist die Tugend, unter allen Gütern das einzige unbedingte. Der Inbegriff und die Vollendung alles Guten schließt offenbar auch alle bedingten

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. (S. 92.)

[2] Ebendas. Teil I. Buch II. Dialektik der reinen praktischen Vernunft. Hauptst. I. Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt. (Bd. V. S. 107—110.)

Güter in sich: das Nützliche, Annehmliche, den befriedigten Lebenszustand, dessen höchsten und dauernden Grad die Glückseligkeit ausmacht. Wenn also das höchste Gut Vollendung und Inbegriff alles Guten sein soll, so muß es als die Einheit von Tugend und Glückseligkeit vorgestellt werden. Hier erhebt sich ein neues Problem. Bisher war die Kritik der praktischen Vernunft damit beschäftigt gewesen, Tugend und Glückseligkeit genau und pünktlich zu unterscheiden: dies war die Aufgabe ihrer Analytik. Jetzt soll sie in der Idee des höchsten Gutes Tugend und Glückseligkeit als vereinigt denken. Ohne diese Vereinigung kein höchstes Gut, ohne höchstes Gut kein Gegenstand der praktischen Vernunft, kein Prinzip der praktischen Philosophie: die Einheit der Tugend und Glückseligkeit ist demnach ein notwendiger Begriff. Wie ist dieser Begriff denkbar? In der Bestimmung und Auflösung dieses Problems besteht das Thema der Dialektik. Wenn es sich um die Verbindung zweier Begriffe handelt, so kommt es darauf an, ob dieselben gleichartig oder verschieden sind. Gleichartige Begriffe verhalten sich, wie A und seine Merkmale, verschiedene, wie A und B: die Verbindung gleichartiger ist logisch oder analytisch, die Verbindung verschiedener real oder synthetisch. Wenn also die Verbindung der Tugend und Glückseligkeit gedacht werden soll, so muß dieselbe entweder als analytische oder synthetische Einheit gedacht werden können.[1]

2. Die Antinomie der praktischen Vernunft und deren Auflösung.

Ist die Verbindung analytisch, so sind die Begriffe von Tugend und Glückseligkeit ihrer Natur nach identisch: entweder ist die Glückseligkeit ein Merkmal der Tugend, oder diese ein Merkmal jener; mit dem einen der beiden Begriffe ist unmittelbar auch der andere gesetzt. Im ersten Falle lautet das Urteil: „die Tugend ist Glückseligkeit, das tugendhafte Bewußtsein begreift alle Glückseligkeit in sich"; im anderen Falle heißt es: „die Glückseligkeit ist Tugend, das richtige Streben nach Glückseligkeit führt unmittelbar auch zur Tugend". Dort ist die Tugend der Hauptbegriff, dessen Bestandteil die Glückseligkeit bildet; hier ist umgekehrt die Glückseligkeit der Hauptbegriff, der die Tugend als Merkmal in sich enthält. Genau so stehen in der Moralphilosophie der Alten die stoische und epikureische Sittenlehre einander entgegen. Ihr Gegensatz hat seinen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt in der Art,

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Hauptst. II. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut. (Bd. V. S. 110—113.)

wie beide das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit auffassen: sie nehmen dasselbe als Identität, als eine logische oder analytische Einheit. Darin liegt ihr gemeinschaftlicher Irrtum. Tugend und Glückseligkeit sind dem Ursprunge nach verschieden: die Quelle der Tugend ist der reine Wille (reine Vernunft), die der Glückseligkeit ist die Begierde oder der empirische Wille; jene ist ein reiner, diese ein empirischer Begriff. Darum kann die Verbindung beider, wenn sie überhaupt möglich ist, nur synthetisch sein.

Die notwendige Verbindung verschiedenartiger Begriffe ist (nicht Identität, sondern) Kausalität und hat den doppelten Fall: entweder A ist die Ursache von B, oder B ist die Ursache von A. Wenn also der Begriff des höchsten Gutes demgemäß als die synthetische Einheit von Tugend und Glückseligkeit bestimmt werden soll, so sind diese beiden Urteile möglich: entweder ist die Tugend die Ursache der Glückseligkeit, oder die Sache verhält sich umgekehrt. Nun ist der Kausalzusammenhang nur erkennbar, soweit er empirisch ist oder Erfahrungsobjekte verknüpft. Die Glückseligkeit ist ein Erfahrungsobjekt, nicht die Tugend: daher ist die Tugend weder als Ursache noch als Wirkung der Glückseligkeit erkennbar. Als Erkenntnisurteile sind demnach beide Urteile unmöglich. Nach den Grundsätzen des reinen Verstandes müssen Ursache und Wirkung einer empirischen Erscheinung selbst empirisch sein: also kann die Tugend (die rein moralische Gesinnung) unter dem Gesichtspunkte des Verstandes weder als Ursache noch als Wirkung der Glückseligkeit gelten. Der Verstand muß von sich aus beides verneinen. Gesetzt nun, es ließe sich unter einem höheren Gesichtspunkte ein Kausalzusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit denken, so könnte aus moralischen Gründen niemals der empirische Zustand die Ursache des moralischen sein: dann wäre die Sittlichkeit empirisch begründet, ihr innerstes Motiv die Selbstsucht und damit alle Moralität vernichtet. Beide Behauptungen widersprechen den Grundsätzen des reinen Verstandes, die zweite widerspricht außerdem den Grundsätzen der Moral, denn sie gründet sich auf das Prinzip der Heteronomie.

Die ganze Aufgabe gerät demnach in einen Widerstreit mit sich selbst. Die praktische Vernunft fordert den Begriff des höchsten Gutes, dieser Begriff fordert die Einheit der Tugend und Glückseligkeit, diese Einheit ist entweder analytisch oder synthetisch, entweder Identität oder Kausalität; nun ist sie nicht analytisch (identisch), also kann sie nur synthetisch sein; wenn es also ein höchstes Gut gibt, so muß die Tugend

entweder die Ursache oder die Wirkung der Glückseligkeit sein. Nun ist beides unmöglich, also ist das höchste Gut auch nicht die Kausalverknüpfung von Tugend und Glückseligkeit. Es bleibt mithin für diesen Begriff kein einziger denkbarer Fall. Wenn aber das höchste Gut nicht gedacht werden kann: wo bleibt die Möglichkeit der praktischen Vernunft und die der Sittenlehre überhaupt? Der Begriff des höchsten Gutes beruht auf zwei Fällen, welche sich zueinander wie Thesis und Antithesis verhalten: darin besteht „die Antinomie der praktischen Vernunft". Von jenen beiden Fällen kann zunächst keiner bejaht werden, sie erscheinen beide unmöglich: darin besteht das Dilemma der praktischen Vernunft. Einer solchen, wie es scheint, unauflöslichen Schwierigkeit unterliegt der Begriff des höchsten Gutes und damit die praktische Vernunft selbst.[1]

Die Auflösung des Problems hat nur einen möglichen Fall. Das Sittengesetz steht fest, mit ihm das Vermögen der praktischen Vernunft, mit welchem der Begriff eines höchsten Gutes notwendig verknüpft ist: dieser Begriff muß gedacht werden und ist nur als die Kausalverknüpfung der Tugend und Glückseligkeit denkbar. Daß die Tugend eine Wirkung der Glückseligkeit sei, ist schlechterdings unmöglich und hat alle Gründe wider sich, sowohl die logischen als moralischen, sowohl die spekulative als die praktische Vernunft. Daß dagegen die Tugend Ursache der Glückseligkeit sei, ist zwar aus Gründen der spekulativen Vernunft nicht zu begreifen, aber die praktische Vernunft erhebt wider diese Fassung keine Einsprache. Wenn wir also die beiden Sätze, auf denen der Begriff des höchsten Gutes beruht, sorgfältig abwägen, so ist ihr Gewicht nicht gleich; wenn einer von beiden gelten soll, so müssen wir die Tugend als die Ursache der Glückseligkeit bejahen, denn diese Fassung ist für den Begriff des höchsten Gutes die einzig mögliche. Zwar ist auch hier die Kausalverknüpfung nicht erkennbar, wohl aber denkbar: ebenso denkbar wie die Freiheit oder der intelligible Charakter und aus denselben Gründen. Die Tugend muß als die Ursache der Glückseligkeit gedacht werden wie die Freiheit als die Ursache empirischer Handlungen und der intelligible Charakter als die des empirischen. In allen drei Fällen handelt es sich um die intelligible Kausalität, nämlich darum, daß ein Intelligibles gedacht wird als Ursache des Empirischen. Die spekulative Vernunft verbietet

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch II. Hauptst. II. I. Die Antinomie der prakt. Vernunft. (Bd. V. S. 113—119.)

die Erkennbarkeit dieser Kausalverknüpfung, sie erlaubt deren Denkbarkeit. Die praktische Vernunft gebietet die letztere. Aus Gründen der spekulativen Vernunft ist jene Kausalverknüpfung möglich, aus Gründen der praktischen ist sie notwendig.

3. Der Primat der praktischen Vernunft.

Mit dieser Auflösung entscheidet sich zugleich das wahre Verhältnis der spekulativen und praktischen Vernunft. Beide sind Vermögen der reinen Vernunft, auf gleiche Weise ursprünglich und a priori. Die Funktion der spekulativen Vernunft ist die Erkenntnis, die der praktischen Moralität; das Objekt der Erkenntnis ist die sinnliche Welt, das Produkt des Willens die sittliche; die spekulative Vernunft geht auf die Natur, die praktische auf die Freiheit; das Gesetz der Natur ist mechanisch, das der Freiheit moralisch. Wenn diese Bestimmungen sich nur wie Thesis und Antithesis verhalten, so bilden sie eine Antinomie, worin die Gesetze der spekulativen und der praktischen Vernunft dergestalt widereinander streiten, daß dadurch die **Einheit** der Vernunft selbst aufgehoben wird, weshalb eine solche Antinomie unmöglich das letzte Wort haben kann.

Wir sind im Verlaufe der kritischen Untersuchung dieser Antinomie zu verschiedenen Malen begegnet und haben ihre Widersprüche gelöst. Jetzt erscheint sie in ihrer Grundform und fordert eine fundamentale durch den Charakter und das Verhältnis der Vernunftvermögen selbst festzustellende Lösung. Natur und Freiheit, sinnliche und intelligible Welt, Empirisches und Intelligibles sind einander nicht koordiniert, als gleichberechtigte Gebiete, sondern das Intelligible gilt als der letzte Grund des Empirischen. So verlangt es die praktische Vernunft. Die spekulative Vernunft kann diese Kausalverknüpfung nicht begreifen, aber auch nicht verneinen; sie verneint ihre Erkennbarkeit, aber bejaht ihre Denkbarkeit, also kann sie der Forderung der praktischen Vernunft sich nicht widersetzen, sondern ist genötigt, dem Gebote derselben zu gehorchen. Ihr Verhältnis zu dieser ist das der Unterordnung. Wie das Intelligible zum Empirischen und die Freiheit zur Natur, so steht die praktische Vernunft zur spekulativen: sie ist das Prinzip, von dem die letztere abhängt. Dieses Verhältnis nennt Kant „**den Primat der reinen praktischen Vernunft**". Der Begriff eines solchen Primates ist die letzte Auflösung jener Antinomie, die wir im Gebiete sowohl der spekulativen

als der praktischen Vernunft, in den Begriffen der Welt und des höchsten Gutes kennen gelernt und zuletzt auf den ursprünglichen Widerstreit der beiden Vernunftvermögen selbst zurückgeführt haben. Um das Ergebnis kurz zu fassen: Verstand und Wille sind nicht gleichartige und koordinierte Vermögen, sondern es besteht zwischen beiden ein gewisses Verhältnis der Herrschaft und Abhängigkeit, aber es ist nicht, wie die dogmatischen Metaphysiker gemeint haben, der Verstand, welcher den Willen macht und regiert, sondern der Wille, welcher dem Verstande zugrunde liegt und sein Gesetz überordnet.[1]

II. Die Postulate der praktischen Vernunft.

Die Gegenstände der praktischen Vernunft unterscheiden sich von denen der spekulativen: sie sind nicht gegeben, sondern aufgegeben, nicht Erkenntnis-, sondern Willensobjekte; man darf von ihnen nicht sagen: „sie sind", sondern „sie sollen sein", ihre Wirklichkeit besteht nicht in der Erfahrung, die sie wahrnimmt, sondern in dem Willen, der sie verwirklicht. Sie sind zu lösende Aufgaben, nicht zufällige, die man ebensogut haben als nicht haben kann, sondern notwendige und von der Vernunft unabtrennbare. Das höchste Gut soll verwirklicht werden, nicht als Mittel zu irgendwelchem Zwecke, sondern als der höchste und unbedingte Vernunftzweck selbst; es ist unbedingt notwendig, daß dieser Zweck ausgeführt wird: diese Notwendigkeit ist nicht naturgesetzlich, sondern moralisch. Die Verwirklichung des höchsten Gutes ist moralisch notwendig; also ist es auch moralisch notwendig, daß die Bedingungen existieren, unter denen allein dasselbe verwirklicht werden kann. Wer die Sache will, muß auch diese ihre Bedingungen wollen. Das höchste Gut ist ein sittlicher Zweck, welcher nicht ohne ein sittliches, von dem Mechanismus der Natursachen vollkommen unabhängiges Vermögen, d. h. ohne das Vermögen der Freiheit auszuführen ist.

1. Die Unsterblichkeit der Seele.

Das höchste Gut verbindet mit der vollendeten Sittlichkeit die vollendete Glückseligkeit, und zwar soll es die Sittlichkeit sein, aus welcher die Glückseligkeit hervorgeht. Also ist die oberste Bedingung des höchsten Gutes die vollkommene Tugend. Sittlichkeit ist pflichtmäßige Gesinnung; vollendete Sittlichkeit ist vollkommen lautere, von

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Von dem Primat der reinen prakt. Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen. (Bd. V. S. 119—121.)

den selbstsüchtigen Trieben der sinnlichen Natur freie Gesinnung, was sie nicht ist, solange die Angriffe und Versuchungen der Selbstliebe noch zu fürchten sind; sie muß auch von der Verlockung frei sein: in dem Zustande einer solchen Freiheit ist der Wille mehr als tugendhaft, er ist heilig. Die Tugend ist der angestrengte Kampf, der errungene Sieg über die Neigung. Unter den fortwährenden Anfechtungen des irdischen Lebens, welches die sinnlichen Triebe nicht los wird, will der Kampf zwischen Pflicht und Neigung immer wieder erneut werden, es gibt hier keinen letzten, dauernden Sieg; daher ist die absolute Lauterkeit der Gesinnung, diese erste notwendige Bedingung zur Verwirklichung des höchsten Gutes, in dem irdischen Leben nicht zu erreichen und kann überhaupt in keinem begrenzten Zeitraume erreicht werden. Die Lösung dieser sittlichen Aufgabe ist nur in einer Ewigkeit möglich: daher verlangt das höchste Gut, wenn es durch den menschlichen Willen verwirklicht werden soll, die unendliche Fortdauer des menschlichen Daseins oder die Unsterblichkeit der Seele.[1]

2. Das Dasein Gottes.

Das höchste Gut besteht in der vollendeten Glückseligkeit kraft der vollendeten Sittlichkeit, die Heiligkeit soll die Seligkeit zur Folge haben, zur notwendigen Folge. Der Sittlichkeit soll die Glückseligkeit proportioniert sein; jene besteht nur in der Gesinnung, diese betrifft den gesamten Lebenszustand, der selbst einen Teil des gesamten Weltzustandes ausmacht. Die Gesinnung richtet sich bloß auf das Gesetz; das Gesetz verheißt uns weder Glückseligkeit, noch nimmt es von sich aus Rücksicht auf die äußere Ordnung der Dinge. Und doch soll zwischen Gesinnung und Weltordnung ein notwendiger Zusammenhang stattfinden: eine Harmonie, worin sich der Welt- und Lebenszustand nach der moralischen Gesinnung richtet. Dieser Zusammenhang gilt kraft der moralischen Notwendigkeit. Also muß auch die Bedingung existieren, unter der allein ein solcher Zusammenhang stattfindet. In uns kann diese Bedingung nicht enthalten sein, denn wir haben Welt und Natur nicht gemacht, also auch nicht so gemacht, daß sie in ihrem Gange der moralischen Gesinnung gerecht wird.

Diese Bedingung kann demnach nur die Ursache der Welt selbst sein: eine solche Weltursache, welche der moralischen Gesinnung ge-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. IV. Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen prakt. Vernunft. (Bd. V. S. 122—124.)

mäß handelt, also eine intelligente Weltursache, ein moralischer Welturheber, mit einem Worte Gott, als in welchem sich Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit vereinigen. Ohne Unsterblichkeit ist die sittliche Vollendung unerreichbar, die zur Seligkeit führt; ohne Gott ist die Weltordnung unmöglich, in welcher aus der Sittlichkeit die Glückseligkeit hervorgeht. Das höchste Gut verwirklichen heißt demnach: 1. nach der moralischen Vollkommenheit streben, 2. dieselbe erreichen, 3. dadurch der Seligkeit würdig und teilhaftig werden, als einer notwendigen Folge der vollendeten Tugend. Ohne Freiheit kann die moralische Vollkommenheit nicht erstrebt, ohne Unsterblichkeit der Seele nicht erreicht werden, ohne Gott gibt es überhaupt keinen durch die Lauterkeit der Gesinnung bedingten Zustand der Glückseligkeit, kein Verhältnis, in welchem die Glückseligkeit von der Tugend abhängt.[1]

3. Der Vernunftglaube.

Die moralische Vernunft fordert den Begriff des höchsten Gutes, die Verwirklichung desselben, die Bedingungen, unter denen allein jenes Gut verwirklicht werden kann: sie verlangt daher das Vermögen der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes; sie behauptet die Realität dieser Ideen, weil sie zur Verwirklichung des höchsten Gutes notwendig sind. Diese Behauptung ist kein Erkenntnisurteil, kein theoretischer Satz, sondern eine moralische Forderung, ein praktisches Postulat. Das höchste Gut zu verwirklichen, ist unser höchster Zweck; die Bedingungen anzunehmen, unter denen jene höchste Aufgabe gelöst werden kann, ist ein notwendiges Bedürfnis unserer Vernunft. Die Behauptungen, welche sich auf ein solches Vernunftbedürfnis gründen, sind Postulate. So postulieren wir das Vermögen der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes. Bedürfnisse sind nicht Pflichten. Pflicht ist allein das moralische Handeln. Man kann moralisch handeln, ohne bestimmte Sätze anzunehmen, sei es theoretisch oder praktisch, sei es bejahend oder verneinend. Es gibt keine Pflicht, etwas zu glauben oder nicht zu glauben: es gibt nur die eine Pflicht, moralisch zu handeln.

Wenn mit dieser Pflicht gewisse Annahmen oder Glaubensüberzeugungen zusammenhängen, so ist es nicht der Glaube, auf den sich die Pflicht, sondern umgekehrt die Pflicht, auf die sich der Glaube

[1] Kritik der prakt. Vernunft. V. Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen prakt. Vernunft. Bd. V. S. 124—132.)

gründet. Jene Postulate der moralischen Vernunft sind Überzeugungen nicht aus Pflicht, sondern aus Bedürfnis. Aber dieses Bedürfnis gründet sich nicht auf eine zufällige Neigung oder Liebhaberei, sondern auf die Verfassung der moralischen Vernunft selbst und ist daher, wie diese, allgemein und notwendig. Wenn daher Wizenmann dem kritischen Philosophen entgegenhielt, daß Bedürfnis nach einem Objekte nicht die Überzeugung von der Wirklichkeit desselben begründen könne, so hatte er recht in betreff aller Neigungsbedürfnisse, und Kant hatte recht, wenn er seine Postulate dagegen verwahrte: sie sind nicht Neigungs- sondern Vernunftbedürfnisse.[1] So allgemein und notwendig wie die Vernunft selbst sind ihre Bedürfnisse und die Postulate, welche sich auf diese Bedürfnisse gründen. Nun verstehen wir unter objektiver Realität im Sinne der kritischen Philosophie nichts anderes als notwendige und allgemeine Geltung. In diesem Sinne beanspruchen die Postulate der praktischen Vernunft objektive Realität.

Hier erweist sich der Primat der praktischen Vernunft in seiner Machtvollkommenheit. Die praktische Vernunft entscheidet, was die spekulative zu entscheiden nicht vermocht hat: diese konnte die Wirklichkeit (objektive Realität) der Ideen weder bejahen, noch verneinen, sondern nur beweisen, daß eine solche Realität auf rationalem Wege nie zu erkennen oder zu beweisen sei, indem sie alle dafür aufgebrachten Beweise widerlegte. In der spekulativen Vernunft blieben die Ideen unübersteigliche Grenzbegriffe, unauflösliche Probleme. Diese Probleme löst die praktische Vernunft durch ihre positiven Postulate. Im Sinne der spekulativen Vernunft konnte von der Seele nie erkannt werden, daß sie beharrlich, also auch nicht, daß sie unsterblich sei: alle dahin zielenden Beweise waren Paralogismen. Die praktische Vernunft beweist die Unsterblichkeit, ihr Beweis ist moralisch: sie ist genötigt, dieselbe zu postulieren. Dasselbe gilt von der Freiheit und von dem Dasein Gottes. In der spekulativen Vernunft bleibt die Freiheit problematisch, in der praktischen wird sie kategorisch; in der spekulativen Vernunft ist das Dasein Gottes ein Ideal, in der praktischen wird dieses Ideal eine Realität.

Postulate sind nicht Erkenntnisurteile, sie sind Überzeugungen

---

[1] Kritik der prakt. Vernunft. VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft. (Bd. V. S. 142—146. Vgl. besonders S. 143 Anmkg.)

aus Vernunftbedürfnis, nicht aus Verstandesbegriffen. Als Verstandeseinsichten wären sie theoretische Dogmata, Erklärungen über die Natur und das Wesen der Dinge; als solche Erklärungstheorien sind sie nichts als schwankende, unsichere, unzureichende Hypothesen, ohne wissenschaftlichen Wert und ohne alle Gewißheit. Wir haben von dem Vermögen der Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele, dem Dasein Gottes keine andere als eine moralische Gewißheit; diese ist keine Verstandeseinsicht, also kein Wissen, aber auch nicht bloß annähernde, sondern vollkommene Gewißheit, also nicht bloß Meinung, sondern Überzeugung: sie ist Glaube, ein solcher, der sich auf praktische Vernunft gründet, also reiner Vernunft- oder praktischer Glaube. Der Gegenstand desselben ist das ewige Leben und Gott als der moralische Urheber und Gesetzgeber der Welt.

Im Geiste dieses Glaubens werden also auch die sittlichen Gesetze als göttliche Gebote gelten dürfen. So werden die Pflichten Glaubensobjekte. Die Pflicht als Triebfeder des Willens bildet den Inhalt und Charakter der Sittlichkeit, die Pflicht als Gegenstand des Glaubens (als göttliches Gebot) bildet den Inhalt der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: hier ist der Punkt, wo der Unterschied und Zusammenhang zwischen der moralischen und religiösen Gemütsverfassung einleuchtet, wo aus der praktischen Vernunft die Religion hervorgeht, und die Sittenlehre in die Religionslehre übergeht. Nicht der Glaube wird zum Inhalte der Pflicht, sondern die Pflicht wird zum Inhalte des Glaubens. Die sittliche Geltung der Pflichten ist nicht bedingt durch die religiöse, sondern umgekehrt: nicht weil sie göttliche Gebote sind, gelten sie als Pflichten, sondern weil sie Pflichten sind, darum gelten sie als göttliche Gebote. Wenn die Sittenlehre von der Glaubenslehre abhängig gemacht wird, so entsteht die theologische Moral, wenn dagegen die Glaubenslehre von der Sittenlehre abhängt, so entsteht die Moraltheologie. Daher wird die kritische Philosophie niemals theologische Moral, sondern nur Moraltheologie einräumen und begründen können, wie schon die Vernunftkritik nach ihrer Widerlegung sämtlicher Gottesbeweise gezeigt hatte.[1]

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch II. Hauptst. II. VI—VIII. (Bd. V. S. 132—146.) Vgl. dieses Werk Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. (Bd. V. S. 589 bis 591.)

III. Die Methodenlehre der praktischen Vernunft.

Die Grundprobleme der Sittenlehre sind gelöst und die beiden Faktoren, deren Produkt die Sittlichkeit bildet, in ihrer Ursprünglichkeit festgestellt: das Sittengesetz und der reine Wille, der Pflichtbegriff und das Vermögen der Pflichterfüllung. Der Angelpunkt der gesamten kantischen Moral liegt in dem Begriffe der Pflicht. Damit in der Kritik der praktischen Vernunft dieselbe Architektonik herrsche als in der Kritik der reinen, wird der Elementarlehre noch eine Methodenlehre hinzugefügt. Die Methodenlehre der praktischen Philosophie frägt: welches ist die richtige Art, den Pflichtbegriff darzustellen? Diese Frage hat eine praktische Bedeutung und verlangt deshalb eine praktische Antwort. Die einzige Form, welche der Pflicht entspricht, ist die pflichtmäßige Gesinnung oder der sittliche Charakter. Einen solchen Charakter zu bilden, ist die Aufgabe des moralischen Unterrichts und der sittlichen Erziehung. Was die Methodenlehre in der Kritik der praktischen Vernunft will, leistet nicht die Philosophie, sondern die Pädagogik, und die richtige moralische Bildung ist die höchste pädagogische Leistung. Kant hat an dieser Stelle für die sittliche Erziehungskunst die Grundzüge entworfen, wie sie der Geist seiner Philosophie fordert. Es soll die Moralität der menschlichen Natur entwickelt, die Pflicht in ihrer ganzen Strenge lebendig gemacht und in der Gesinnung erweckt werden. Darum bilde man vor allem den moralischen Sinn in der Beurteilung des menschlichen Handelns, jede Handlung gelte nur nach ihrem moralischen Wert, dieser werde nur nach dem Maßstabe der Pflicht beurteilt und anerkannt. Man lerne zuerst in seiner Beurteilung fremder Handlungen die moralische Triebfeder von den selbstsüchtigen Motiven so scharf und genau als möglich unterscheiden, damit man sie ebenso genau und peinlich in dem eigenen Handeln unterscheide und sich nie überrede, die Selbstsucht, wie fein und tief verborgen sie sei, könne jemals moralisch handeln.

In dieser Unterscheidung der sittlichen Triebfedern werde das moralische Urteil geübt und dadurch der moralische Sinn geweckt, bis es dem Menschen zur zweiten Natur wird, sich und andere mit dem Maße der Pflicht zu messen. Jede Handlung gelte nur nach ihrer Pflichtmäßigkeit, die pflichtmäßige gelte nie, als ob sie das Maß der menschlichen Natur übersteige, als ob sie ein ganz besonderes Verdienst oder gar überverdienstlich wäre. Sie ist nur richtig. Wenn sie um der Pflicht willen geschehen ist und aus keinem anderen Grunde, so ist sie nicht

anders, als sie sein soll. Man billige die sittliche Handlungsweise, aber nobilitiere sie nicht. Das Gerede von sogenannten edlen Handlungen ist unklar und schädlich, es lenkt den moralischen Sinn vom richtigen Wege ab und macht ihn eitel, statt ihn in der einfachen pflichtmäßigen Gesinnung zu bestärken. Man prüfe die Handlungen genau und bewundere sie nicht vorzeitig, errege nicht flüchtigen Enthusiasmus und eilige Gefühle, die mit dem Augenblicke kommen und gehen und höchstens gute Anwandlungen sind, aber nicht dauernde Gesinnung. Nichts ist schlimmer, als den gesunden, moralischen Sinn in Gefühlsschwärmerei verwandeln; dies ist sehr leicht, aber auch ganz nutzlos und unfruchtbar, vielmehr ist es schädlich, denn eben dadurch wird dem moralischen Sinn jene Festigkeit, Sicherheit und Klarheit genommen, die ihm angewöhnt werden soll, und ohne welche er selbst niemals reif, lebensfähig und tatkräftig wird.

Es gibt Beispiele, in denen sich Tugend und pflichtmäßige Gesinnung gleichsam vorbildlich verkörpern. Solche Beispiele brauche die sittliche Erziehung und setze dieselbe in das richtige und wirksame Licht, damit sie dem Zögling fruchtbar und erhebend einleuchten. Die Tugend erscheint um so reiner, je größer und schwerer die Opfer sind, welche um ihretwillen gebracht werden. Die Pflichterfüllung ist leicht, wenn sie nichts kostet. Es ist wenig, wenn man um der Pflicht willen den Lohn verschmäht, welchen die pflichtwidrige Handlung einträgt; es ist mehr, wenn man um der Pflicht willen auch die Verluste hinnimmt, die eine solche Handlung fordert, und je schmerzlicher diese Verluste sind, je schwerer sie das Gemüt treffen, um so reiner erscheint die so erkämpfte Tugend. Die echte probehaltige Tugend erscheint im Leiden. Hier ist es, wo sich die seltenen und erhebenden Beispiele finden, welche man dem heranreifenden moralischen Sinne zum Vorbilde geben möge. In diesem Triumphe über die Natur offenbart sich der Mensch in seiner sittlichen Würde, in seiner moralischen Geistesfreiheit.[1]

IV. Sinnenwelt und Sittengesetz.

Der Mensch ist Glied zugleich der sinnlichen und intelligibeln Welt: die Sinnenwelt ist sein Gegenstand, die sittliche sein Produkt; jene ist eine Aufgabe der menschlichen Erkenntnis, diese eine Aufgabe

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. II. Methodenlehre. (Bd. V. S. 151—161.)

des menschlichen Willens, dort hat die spekulative, hier die praktische Vernunft ihren Spielraum. Der Wille ist unabhängig von der Erkenntnis, wie das Sittengesetz unabhängig vom Naturgesetz. Doch kann in einer gewissen Rücksicht der Erkenntnis der Sinnenwelt selbst einen auf unsere moralische Anlage günstigen Einfluß ausüben. Das Sittengesetz demütigt die menschliche Selbstliebe, das sinnliche Selbstgefühl. Wenn es ein Naturgesetz gibt, demgegenüber der Mensch als lebendiges Geschöpf sich unendlich klein erscheint, so wirkt diese Erkenntnis auf das menschliche Selbstgefühl in einer dem Sittengesetze analogen Weise.

Was uns als sinnliche Wesen demütigt, erhebt uns als geistige: so demütigend und so erhebend wirkt auf die menschliche Natur die Sinnenwelt im großen, der unermeßliche Weltbau, die Anschauung des Firmaments und die Erkenntnis seiner ewigen Gesetze. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." „Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkte im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite dagegen erhebt meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt."[1] Und nicht bloß die Wirkungen, welche der Anblick des Himmels und die Idee des Sittengesetzes in uns hervorrufen, findet der Philosoph vergleichbar, sondern auch die Wege der Astronomie und Moral: jene hatte sich zur Sterndeutung, diese zur Schwärmerei verirrt; die Gesetze des Weltbaues sind durch die Erkenntnis der bewegenden Naturkräfte entdeckt worden, die Gesetze der Sittlichkeit durch die Scheidung des reinen Willens vom empirischen.

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Methodenlehre der prakt. Vernunft. Beschluß. (Bd. V. S. 161—163.)

Zehntes Kapitel.

Die rationale Rechtslehre. A. Das Privatrecht.

I. Der Rechtsbegriff.

1. Rechts- und Tugendpflichten.

Die menschliche Vernunft ist die Quelle einer doppelten Gesetzgebung, der natürlichen und sittlichen: der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur, der Wille oder die praktische Vernunft der Gesetzgeber der Freiheit. Jedes Gesetz ist als solches der Ausdruck einer ausnahmslosen Notwendigkeit, aber die Arten der letzteren sind verschieden und demgemäß auch die Arten der Gesetze. Eine andere ist die mechanische, eine andere die moralische Notwendigkeit. Naturgesetze müssen, Freiheitsgesetze sollen befolgt werden, denn sie gelten für ein Vermögen, welches sie nicht zwingen, sondern nur verpflichten können. Daher ist es möglich, daß sie auch nicht befolgt werden. Die Veränderungen und Begebenheiten in der Natur sind immer gesetzmäßig, die menschlichen Handlungen sind es nicht immer, sie können mit den Sittengesetzen übereinstimmen oder nicht. Im ersten Falle sind sie gesetz- oder pflichtmäßig. Aber weil die pflichtmäßigen Handlungen frei oder willkürlich sind, so steht es bei ihnen, aus welchen Triebfedern sie das Gesetz erfüllen. Die Handlung kann gesetzmäßig sein, ohne daß auch die Triebfeder es ist. In diesem Fall bestimmt das Gesetz nur den Inhalt, nicht die Form oder die Triebfeder der Handlung, und die Übereinstimmung zwischen beiden ist eine bloß äußere. Wenn die Handlung das Gesetz äußerlich erfüllt, gleichviel aus welchen Beweggründen, so ist sie legal; wenn sie es dagegen erfüllt um des Gesetzes willen, bloß aus Achtung vor diesem oder aus Pflichtgefühl, so ist sie moralisch.

Die Freiheitsgesetze heißen im Unterschiede von den Naturgesetzen „moralisch“ und, wenn sie sich auf bloß äußere Handlungen beziehen, „juridisch“. Wenn die moralischen Gesetze auch die Bestimmungsgründe der Handlungen ausmachen, so heißen sie „ethisch“. Die Übereinstimmung der Handlung mit dem ethischen Gesetz gibt der letzteren den Charakter der Moralität oder Sittlichkeit, die Übereinstimmung mit dem äußeren Gesetz den der Legalität oder Gesetzmäßigkeit: daher unterscheidet sich die sittliche Gesetzgebung in äußere und innere, jene fordert die Legalität der Handlung ohne Rücksicht auf deren Motive, diese fordert auch die Gesetzmäßigkeit der Gesinnung,

d. h. die Moralität der Handlung. Die Freiheitsgesetze sind insgesamt Pflichten, aber es gibt Pflichten (Freiheitsgesetze), welche, abgesehen von der Gesinnung, äußerlich erfüllt werden können und sollen; es gibt andere, deren Erfüllung nur durch die Gesinnung möglich ist. Mit anderen Worten: gewisse Pflichten können durch legale Handlungsweise erfüllt werden, die übrigen nur durch moralische. Es ist Pflicht, einen abgeschlossenen Vertrag zu halten; es ist Pflicht, den Nächsten zu lieben. Die erste Pflicht läßt sich legal (abgesehen von der Gesinnung) erfüllen, die zweite dagegen nur moralisch, nur durch die Gesinnung. Die Pflichten der ersten Art heißen „Rechtspflichten", die der zweiten „Tugendpflichten". Demgemäß teilt sich die Metaphysik der Sitten in die Rechts- oder Tugendlehre oder, genauer zu reden, in die „metaphysischen Anfangsgründe" beider, da es sich hier nicht um das vollständige, durch die Anwendung auf die Erfahrung ausgeführte System der Sittengesetze handelt. Aus derselben Rücksicht bezeichnete Kant auch seine Naturphilosophie als „metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft".[1] Das Prinzip der gesamten Sittenlehre besteht in dem Gesetz und Vermögen der Freiheit. Ohne dieses Vermögen gibt es keine Verbindlichkeit, und ohne diese weder Rechte noch Tugenden. Dies hatte Kant schon früher in seiner Beurteilung von Schulz' deterministischer Sittenlehre mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen.[2]

2. Positive und rationale Rechtslehre.

Wir handeln zunächst von der Rechtslehre. Sie unterscheidet sich, wie überhaupt unsere Erkenntnis, in reine und empirische, rationale und historische Rechtswissenschaft: die erste ist philosophisch, die zweite gelehrt. Die Rechtsgelehrsamkeit hat zu ihrem Gegenstande die positiven Bestimmungen, welche die Gesetzgebung an gewissen Orten, zu gewissen Zeiten festgesetzt und rechtsgültig gemacht hat: das geschichtlich gewordene oder positive Recht. Wenn man die Frage stellt, was unter gegebenen Bedingungen Rechtens ist, so antwortet hierauf allein die empirische Rechtskunde. Eine andere Frage ist die der rationalen Rechtslehre: „was ist Recht?" Wir haben es hier lediglich mit den rationalen Rechtsbegriffen zu tun.

[1] Metaphysik der Sitten (1797). T. I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Vorrede. Einleitung in die Metaphysik der Sitten. (A. A. Bd. VI. S. 205 ff. S. 218 ff.)

[2] Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre (1783). (Kants Werke, herausg. von Hartenstein. 1838—1839. Bd. V. S. 357 ff.)

Das rationale oder natürliche Recht ist allein auf die Vernunft gegründet. Wie folgt aus der praktischen Vernunft, aus dem Vermögen der Freiheit das Recht? Die persönliche Freiheit ist, formell betrachtet, die Willkür oder das Vermögen der einzelnen Person, nach ihrem Gutdünken zu handeln, soweit irgend ihre Macht reicht. Darin liegt die durch nichts gehinderte Möglichkeit, daß sich die Freiheitssphären der verschiedenen Personen in ihrer Wirksamkeit gegenseitig stören, feindlich gegeneinander geraten, das geordnete Zusammensein und dadurch die Freiheit jedes Einzelnen gefährden und aufheben. Darum verlangt das Freiheitsgesetz, wenn es nicht sich selbst widersprechen soll, daß die Willkür jedes Einzelnen sich dem Anderen gegenüber in die richtigen Grenzen einschließe und keiner die Freiheit des Anderen verletze. So wird die persönliche Freiheit in jedem Einzelnen mit einer Richtschnur umgeben, innerhalb deren sie eine gesicherte Sphäre beschreibt und ausfüllt: diese Sphäre ist ihr Recht, die Anerkennung und Nichtverletzung der fremden Freiheit ihre Pflicht. Ohne diese Pflicht gibt es kein Recht, ohne Recht überhaupt keine Freiheit; erst in dieser Form stimmt die Freiheit mit sich selbst überein. Darum muß die Freiheit das Rechtsgesetz fordern: das Recht ist ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft. Die kantische Erklärung sagt: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann".[1]

3. Recht und Zwang. Enges und weites Recht.

Daraus erhellt, wie das Recht vernünftigerweise verstanden sein will. Es ist ein Verhältnis zwischen Personen, und zwar ein wechselseitiges Verhältnis, worin jede in Beziehung auf die anderen sowohl berechtigt als verpflichtet ist: es gibt daher nur ein Rechtsverhältnis von Menschen zu Menschen. Dasselbe ist rein äußerlich und besteht nicht zwischen den Gesinnungen, sondern der Willkür der Personen; ich habe kein Recht, daß der Andere gegen mich so oder anders empfinde, diese oder jene Gesinnung hege, ich habe lediglich darauf ein Recht, daß er seine Willkür der meinigen gegenüber so weit beschränke, daß er in die Sphäre meiner Freiheit nicht verletzend eingreift. Aus welchen Gesinnungen er diese Verbindlichkeit befolgt, ist gleichgültig; die inneren Triebfedern kommen dabei zunächst nicht in Betracht. Das moralische

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleitung in die Rechtslehre. § A—C. (Bd. VI. S. 229—231.)

Gesetz verlangt, daß die Rechtspflicht erfüllt werde, weil sie Pflicht ist, aus keiner anderen Triebfeder; das Rechtsgesetz macht diese Forderung nicht, ihm genügt die äußere Erfüllung.

Das Freiheitsgesetz gebietet die Rechtserfüllung, die vollkommen pünktliche und genaue; es verbietet mit derselben Strenge die Rechtsverletzung oder das Unrecht. Soll das Freiheitsgesetz, wie es die praktische Vernunft verlangt, unbedingt gelten, so muß jedes Hindernis aus dem Wege geräumt, die Rechtserfüllung erzwungen, die Rechtsverletzung oder das Unrecht kraftlos gemacht, das Recht in allen Fällen wiederhergestellt werden können. Äußere Handlungen sind um ihrer greifbaren Natur willen erzwingbar und müssen es sein im Interesse des Rechts; wenn sie es nicht wären, so könnten die rechtmäßigen Handlungen auch unterbleiben, so hätte die Rechtsverletzung offenen Spielraum, und niemand könnte zu solchen Handlungen verpflichtet oder sie zu fordern berechtigt sein. Das Recht wäre dann ohne alle Kraft, ein machtloses Wort, also das Freiheitsgesetz ohne alle Geltung.

Das Recht, wenn es im Ernste Recht sein soll, muß die Befugnis zu zwingen in sich schließen; es ist nur dann wirklich Recht, wenn es zugleich Zwangsrecht ist. Die Befugnis zu zwingen ist darum nicht auch die Verbindlichkeit zu zwingen. Die Befugnis ist ein Recht, welches ich ausüben darf, wenn ich will, dessen Ausübung ich auch unterlassen darf, wenn es mir so beliebt, wogegen die Verbindlichkeit zu zwingen nicht unterlassen werden darf. Hufeland hatte in seinem „Versuch über den Grundsatz des Naturrechts" den obersten Zweck der Rechtsgesetze in die Vervollkommnung der Menschheit gesetzt, und in Rücksicht auf diesen Zweck erschien ihm jedes Hindernis als etwas, dessen Vernichtung nicht unterlassen werden dürfe, jede Beförderung als etwas, das im Notfall erzwungen werden müsse; daher galt ihm das Zwangsrecht nicht bloß als Befugnis, sondern als Pflicht. Dies war der Punkt, welchen Kant in seiner Rezension Hufelands besonders hervorhob und angriff.[1]

Die Erzwingbarkeit unterscheidet das Recht von der Tugend, die juridische Pflicht von der moralischen, sie macht das Recht im eigentlichen und engen Verstande: „das strikte Recht". Wo das Zwangsrecht aufhört, ist die Grenze des Rechts; jenseits derselben kann von

[1] Rezension von Gottl. Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. 1786. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 357—362.) — Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleit. in die Rechtslehre. § D. (A. A. Bd. VI. S. 231.)

Recht nicht mehr oder nur im uneigentlichen und weiten Verstande geredet werden. Wenn meine Rechtsansprüche nicht im genauen Sinne erzwingbar sind, so habe ich eigentlich nicht das Recht, sondern nur die Billigkeit für mich, vorausgesetzt, daß jene Ansprüche in der Natur der Sache begründet sind. Wenn ich einen Zwang ausübe, zu welchem ich im genauen Verstande nicht berechtigt bin, den ich im Momente der Gefahr, im Interesse der Selbsterhaltung ohne rechtswidrige Absicht ergreife, so ist mein Zwang nicht durch das Recht, sondern durch die Not begründet, nicht Zwangsrecht, sondern Notwehr. Eine solche Notwehr z. B. übt der Schiffbrüchige, wenn er mit dem letzten Aufwande von Kraft dem Unglücksgefährten das letzte Rettungsmittel entreißt. In der Vereinigung von Recht und Zwang besteht das enge Recht (jus strictum), in der Trennung beider das weite (jus latum). Recht ohne Zwang ist Billigkeit, Zwang ohne Recht ist Notwehr. Der Sinnspruch der Billigkeit heißt: „Das höchste Recht ist das höchste Unrecht (summum jus summa injuria)", der der Notwehr: „Not kennt kein Gebot (necessitas non habet legem)". Kant nennt dieses weite Recht ein zweideutiges oder doppelsinniges, weil in beiden Fällen das subjektive Rechtsurteil anders entscheidet als das objektive.[1]

Der Inbegriff aller Rechtspflichten läßt sich in folgende drei einfache Vorschriften zusammenfassen: „Wahre deine persönliche Würde, verletze kein fremdes Recht, befördere, so viel an dir ist, die Gerechtigkeit, die jedem das Seine sichert!" Kant vergleicht diese Formeln mit den bekannten Sätzen Ulpians: «honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue!»[2]

4. Privates und öffentliches Recht. Ursprüngliche und erworbene Rechte.

Das Rechtsverhältnis ist nur zwischen Personen möglich. Nun können sich Personen entweder als einzelne zu einzelnen oder als Glieder eines Gemeinwesens zueinander verhalten: als Privatpersonen bilden sie die natürliche, als Glieder des Gemeinwesens die bürgerliche Gesellschaft. Demnach unterscheidet sich auch das Rechtsverhältnis in ein privates und öffentliches (bürgerliches). Das Privatrecht umfaßt diejenigen Rechte, welche innerhalb der natürlichen Gesellschaft (im Zu-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. § E. (A. A. Bd. VI. S. 232 bis 233.) — Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre: Vom zweideutigen Recht (jus aequivocum) I. u. II. (A. A. Bd. VI. S. 233—236.)

[2] Ebendas. Einteilung der Rechtslehre. A. Allgem. Eint. der Rechtspflichten. (Bd. VI. S. 236.)

stande, worin sich die Personen als einzelne zueinander verhalten) gehabt oder erworben werden können, während das bürgerliche Recht nur auf der staatlichen Grundlage stattfindet und der Person nur als Glied des politischen Gemeinwesens zukommt. Hieraus erhellt, daß auch das Privatrecht zu seiner formellen Vollendung der staatlichen Grundlage bedarf. Denn zur Rechtsvollkommenheit ist durchaus die unverletzliche, im äußersten Fall erzwingbare Geltung notwendig, welche allein das öffentliche, mit der Gewalt bekleidete Gesetz zu sichern vermag. Nur im Staate verbindet sich mit dem Recht die erforderliche, unwiderstehliche Macht. Ohne diese Unterstützung gibt es kein striktes und darum kein vollkommenes Recht. In der natürlichen Gesellschaft sind und gelten alle Rechte nur „provisorisch", erst der Staat macht sie „peremtorisch".[1]

Man hat die Rechte in betreff ihrer Entstehung in angeborene und erworbene unterschieden. Im genauen Verstande sind alle Rechte erworben, denn sie sind Verhältnisse, welche durch den Willen gemacht werden, also willkürliche und äußere Verhältnisse, welche Personen gegenseitig schließen. Hier kann von einer angeborenen Beschaffenheit nicht die Rede sein. Will man dennoch von angeborenen Rechten reden, so läßt sich darunter nichts anderes verstehen als die Bedingung, ohne welche überhaupt keine Rechte erworben werden können, das ist die Rechtsfähigkeit, die Unabhängigkeit des persönlichen Daseins, die moralische Existenz. Dazu ist die Anlage freilich durch die Natur gegeben. Will man die Persönlichkeit oder die Freiheit selbst ein Recht nennen, so ist dieses das einzige ursprüngliche oder angeborene Recht. Man sollte sie besser als das Rechtsvermögen oder die Bedingung bezeichnen, unter welcher überhaupt Rechte möglich sind: eine Bedingung, die sich zur Tatsache des Rechts ähnlich verhält wie die Vernunftformen der Sinnlichkeit und des Verstandes zur Tatsache der Erkenntnis.[2]

II. Das Privatrecht.

1. Das Recht als intelligibler Besitz.

Der Gegenstand des Privatrechts fällt in die Sphäre des einzelnen Willens und ist mit diesem so verknüpft, daß er ihm allein angehört. Das ausschließende Haben macht den Unterschied von Mein und Dein:

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Allgem. Rechtslehre. T. I. Hauptst. I. § 8 u. 9. (Bd. VI. S. 255—257.) Vgl. Hauptst. II. § 15. (Bd. VI. S. 264—266.)

[2] Ebendas. Einleitung in die Rechtsl. B. Allgem. Eint. der Rechte. (Bd. VI. S. 237—238.)

in diesem Unterschiede besteht der Besitz. Was ich besitze, davon habe ich den alleinigen Gebrauch, der jeden fremden ausschließt. Jedes private Recht ist Besitz. Man drückt sich ungenau aus, wenn man von einem Recht auf Besitz redet: das Recht selbst ist der Besitz. Freilich ist nicht jeder Besitz auch Recht. Was ich in meiner Hand halte oder in meiner physischen Gewalt habe, ist darum noch nicht im rechtlichen Sinne mein. Man muß den physischen Besitz vom rechtlichen, die bloße Inhabung (dedentio) vom wirklichen Eigentum unterscheiden. Worin besteht der rechtliche Besitz, und wie ist er möglich? Dies ist die kritische Grundfrage der rationalen Rechtslehre in Ansehung des Privatrechts.

Kant nennt den rechtlichen Besitz im Unterschiede vom sinnlichen den „intelligibeln". Er ist intelligibel, weil unabhängig von den sinnlichen Bedingungen des Habens. Etwas ist im rechtlichen Sinne mein, wenn ich es habe, obwohl ich es nicht halte: wenn das mir zugehörige Objekt, wo es auch ist, jeden fremden Gebrauch ausschließt, wenn jeder Andere die Verbindlichkeit hat und anerkennt, meinen Besitz nicht zu stören. Diese Verbindlichkeit auf seiten der anderen Personen macht meinen Besitz rechtlich. Was also den Besitz im rechtlichen Sinne ermöglicht oder den bloßen Besitz in Eigentum verwandelt, ist die Einstimmung und Anerkennung aller in Rücksicht des Mein und Dein: es ist nicht die einseitige, sondern die vereinigte Willkür, welche den Besitz zum Eigentume macht. Ohne diese Vereinigung findet entweder gar kein Besitz statt oder nur eine physische Inhabung, die kein Recht ist.

Als rechtlicher Besitzer habe ich die Sache, auch wenn ich sie nicht inhabe, als unrechtmäßiger Besitzer habe ich die Sache nicht, auch wenn ich sie inhabe. Wenn man den zufälligen Inhaber, der die Sache nimmt, ohne sie zu besitzen, den Besitzer im Unterschiede vom Eigentümer nennt, so erklärt man das Recht in einer Sache (jus in re, jus reale) ganz richtig durch die gewöhnliche Formel: „es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben". In der Anerkennung des fremden Besitzes legt sich jeder die Verbindlichkeit auf, die Sache nicht einseitig zu ergreifen oder zu gebrauchen; jeder begibt sich des Rechts auf diese Sache, deren ausschließenden Besitz er dem Anderen zugesteht. Dieser Akt aber, wodurch die Nichteigentümer ihre Willkür von der Sache ausschließen, setzt offenbar einen Zustand voraus, worin kein einziger Wille von irgendeiner Sache ausgeschlossen ist, also einen ursprünglichen Gesamtbesitz, eine «communio possessionis originaria». Wenn nämlich erst durch die rechtliche Anerkennung des fremden Besitzes jeder sich zum Nicht=

eigentümer der bestimmten Sache macht und gleichsam dazu verpflichtet, sie nicht zu besitzen, so muß jeder vorher einen Mitbesitz der rechtlichen Möglichkeit nach gehabt haben.

Ohne einen solchen ursprünglichen Gesamtbesitz ist das Privateigentum unmöglich. Natürlich wird dieser ursprüngliche Gesamtbesitz zufolge des Rechtsbegriffes nur der Idee nach vorausgesetzt oder gefordert, keineswegs etwa als ein tatsächlicher Urzustand angenommen, worin alle dasselbe Objekt gleichmäßig besessen haben. Die Vorstellung eines solchen uranfänglichen Gesamtbesitzes ist die kommunistische, welche mit der rechtsverständigen nichts gemein hat. Es folgt aus dem Rechtsbegriffe nur, daß jeder ursprünglich das Recht auf alles Besitzbare hat, daß er ohne dieses Recht weder Privateigentümer werden noch andere durch seine Einstimmung und Anerkennung zu Privateigentümern machen könnte; es folgt in Rücksicht der Dinge aus jener Idee des ursprünglichen Gesamtbesitzes, daß es nichts Besitzbares gibt, das nicht Eigentum werden oder einen Herrn haben kann. „Es ist möglich, einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben, denn eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür an sich (objektiv) herrenlos (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig".[1]

2. Die Erwerbungsart des Rechts. Dingliches und persönliches Recht.

Es gibt nach den festgestellten Begriffen kein ursprüngliches Privatrecht. Jedes Privatrecht ist abgeleitet und auf einen besonderen Rechtsakt gegründet, also ein erworbenes Recht. Wenn wir uns diese Erwerbung in ihrer einfachsten und ursprünglichsten Form vorstellen, so kann sich dieselbe nicht auf eine Person beziehen, sondern nur auf eine Sache. Nur Besitzbares kann erworben werden. Die persönliche Freiheit ist nicht besitzbar, keiner kann die Freiheit des anderen dergestalt erwerben, daß er ihn rechtslos macht: eine solche Erwerbung wäre die Aufhebung aller Rechtsbedingungen und darum von vornherein vollkommen rechtswidrig. Das Recht auf eine Person, soweit es möglich ist, beruht auf vorhandenen Rechtsverhältnissen, unter deren Bedingung es allein stattfindet: ein solches Recht ist mithin nicht ursprünglich zu erwerben. Nur Sachen können ursprünglich erworben werden, aber nicht fremde, sondern nur herrenlose Sachen. Um fremden Besitz rechtlich zu er=

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. I. Hauptst. I: Von der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben. § 1—6. (Bd. VI. S. 246—252.) Vgl. Hauptst. II. § 13. (S. 262.)

werben, dazu gehört als notwendige Bedingung die Einwilligung des Anderen. Herrenlose Sachen dürfen erworben werden, weil solche der rechtliche Gesichtspunkt nicht anerkennt. Die ursprüngliche Erwerbung geschieht, indem die herrenlose Sache ergriffen, als in Besitz genommen bezeichnet, und dieser so ergriffene und bezeichnete Besitz durch die Zustimmung der anderen rechtlich gemacht wird. Das erste Moment der Erwerbung ist „die Ergreifung (apprehensio)“, das zweite „die Bezeichnung der Sache als der meinigen (declaratio)“, das dritte „die Zueignung (appropriatio)“.[1]

Was überhaupt als Rechtsobjekt erworben werden kann, ist entweder Sache oder Person; nie kann durch eine Erwerbung die persönliche Freiheit aufgehoben werden: also ist das Recht auf eine Person eingeschränkt auf eine Leistung oder ein Verhältnis, welches sich mit der persönlichen Freiheit verträgt. Das Recht auf Sachen ist „Sachenrecht“, das Recht auf persönliche Leistungen ist „persönliches Recht“, das Recht auf ein persönliches Verhältnis, wodurch Personen als einander zugehörige rechtlich verbunden werden, ist „dinglich-persönliches Recht“. Der ganze Umfang des Privatrechtes unterscheidet sich in diese drei Arten.[2] Es ist schon gezeigt, wie das Recht auf eine Sache, welche keinem angehört, auf ursprüngliche Weise durch „Bemächtigung (occupatio)“ erworben wird.[3]

3. Das persönliche Recht. Der Vertrag.

Die ursprüngliche Erwerbung ist einseitig, weil zu derselben nichts als die Bemächtigung auf der einen und das herrenlose Gut auf der anderen Seite gehört. Persönliche Rechte dagegen können nie einseitig, darum nie ursprünglich erworben werden. Einseitige Erwerbung in diesem Falle wäre gewaltsamer Eingriff in die Willkür des anderen, also offenbare Freiheits- und Rechtsverletzung. Die Erwerbung persönlicher Rechte schließt die Form der Bemächtigung aus. Fremdes Eigentum ist das Recht einer anderen Person und steht mir daher nicht als (herrenlose) Sache, sondern als persönliches Recht gegenüber. Um eine solche Sache in meinen rechtlichen Besitz zu bekommen, muß ich zuvörderst das persönliche Recht des anderen erwerben, meine Erwerbung

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. I. Hauptst. II.: Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben. § 10. (Bd. VI. S. 258—259.)

[2] Ebendas. T. I. Hauptst. I. § 4.: Exposition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein. (Bd. VI. S. 247—248.) Hauptst. II. § 10. Allgem. Prinzip der äußeren Erwerbung. Einteilung der Erwerbung. (Bd. VI. S. 259—260.)

[3] Ebendas. T. 1. Hauptst. II. Abschn. I. § 14. (Bd. VI. S. 263.)

ist bedingt durch die Einstimmung des anderen, also nicht ursprünglich, sondern abgeleitet. Ich erwerbe fremdes Eigentum nur dadurch rechtmäßig, daß der andere seine Sache an mich veräußert, daß er sie aus seiner Willenssphäre entläßt und an mich überträgt. Der Vertrag ist die einzige Erwerbungsart persönlicher Rechte, er wird geschlossen durch eine wechselseitige Übereinkunft, in welcher von der einen Seite etwas zu leisten versprochen und von der anderen dieses Versprechen angenommen wird. Die Erfüllung des vertragsmäßigen Versprechens geschieht durch die Leistung. Was ich durch den Vertrag erwerbe, ist zunächst das Recht auf die Leistung des anderen, eine Obligation oder ein Forderungsrecht. Die Leistung geschieht durch die Übergabe der erworbenen Sache; erst durch diese Übergabe wird mein Recht sachlich, vorher war es lediglich persönlich.[1]

Kant hat versucht, den Vertrag nach seinem Begriff einzuteilen und gleichsam eine logische Tafel der Vertragsformen zu geben. Durch den Vertrag wird zunächst ein persönliches Recht erworben, eine Leistung versprochen. Entweder hat der Vertrag den Erwerb oder die Sicherheit zum Zweck: er ist entweder Erwerbs- oder Zusicherungsvertrag. Der Erwerbsvertrag bezweckt entweder einseitigen oder wechselseitigen Erwerb: er ist im ersten Falle wohltätig, im zweiten belästigt. Dort geschieht die Leistung ohne Gegenleistung, hier ist sie durch die letztere bedingt.

Der wohltätige Vertrag (pactum gratuitum) ist die Aufbewahrung des anvertrauten Gutes, das Verleihen einer Sache und die Verschenkung (depositum, commodatum, donatio).

Der belästigte Vertrag ist entweder Veräußerung oder Verdingung. Die Veräußerung (permutatio late sic dicta) geschieht auf dreifache Art: Ware gegen Ware, Ware gegen Geld, Sache gegen Wiedererstattung der Sache in derselben Art, z. B. Getreide gegen Getreide, Geld gegen Geld. Die erste Form der Veräußerung ist Tausch, die zweite Kauf und Verkauf, die dritte ist Anleihe (permutatio stricte sic dicta, emtio venditio, mutuum). Die Verdingung (locatio conductio) ist ein Vertrag, wodurch etwas zum Gebrauch an einen anderen für einen bestimmten Preis überlassen wird. Das verdingte Objekt ist entweder eine Sache oder Arbeitskraft: die erste Form gibt die locatio rei, die zweite den Lohnvertrag (locatio operae). Ist die Ver-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre T. I. Hauptst. II. Abschn. II. Vom persönlichen Recht. § 18—21. (Bd. V. S. 76—81 flgd.)

dingung zugleich eine Anleihe, so ist der Preis für den Gebrauch der Sache Verzinsung (pactum usurarium). Handelt es sich bei der Verdingung um ein Geschäft, welches für einen anderen geführt werden soll, so ist diese Form der Bevollmächtigungsvertrag (mandatum).

Der Zusicherungsvertrag (cautio) geschieht durch die Verpfändung und Pfandnehmung, durch die Gutsagung und die persönliche Verbürgung (pignus, fidejussio, praestatio obsidis).[1]

Es ist sowohl für die Klarheit und Sicherheit der Rechtsbegriffe als auch für die Praxis im bürgerlichen Rechtsleben von der größten Wichtigkeit, daß zwischen realem und persönlichem Recht genau unterschieden werde. Das reale Recht gibt dem Besitzer den ausschließenden und willkürlichen Gebrauch der Sache: es ist das Recht gegen jeden Besitzer derselben (jus in re). Dagegen das persönliche Recht hat seine vertragsmäßige Grenze, es ist nicht «jus in re», sondern «jus ad rem», ausgenommen den Fall, wo aus dem erworbenen persönlichen Rechte das vollkommen dingliche Recht folgt. So ist z. B. das persönliche Recht, welches ich durch einen Mietskontrakt auf meine Wohnung (genauer auf deren Eigentümer) erwerbe, kein dingliches Recht. Wäre es das letzte, so wäre der Rechtssatz: „Kauf bricht Miete" unmöglich.[2]

Wenn ich durch den Kauf eines Buches ein vollkommen dingliches Recht in der Sache erwerbe, so kann ich rechtmäßig jeden beliebigen Gebrauch von dieser Sache machen, so gibt es kein Recht gegen Plagiat und Nachdruck. Wenn man die Rechtmäßigkeit des Nachdrucks verteidigt, so verwechselt man das Sachenrecht mit dem persönlichen. Die Veröffentlichung einer Schrift ist ein persönliches Recht, welches der Verleger durch einen Vertrag vom Schriftsteller erwirbt. Auf einem solchen Vertrage allein beruht die Rechtmäßigkeit der Veröffentlichung; ohne Vertrag ist sie vollkommen rechtswidrig. Aus diesem rein rechtlichen Gesichtspunkte behauptet Kant die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.[3]

4. Das dinglich-persönliche Recht. Ehe und Familie.

Das dingliche Recht besteht im ausschließenden Besitz einer Sache, woraus von selbst der willkürliche Gebrauch folgt. Eine Person darf

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. I. Hauptst. II. Abschn. III. Dogm. Eint. aller erwerbl. Rechte aus Vertr. § 31. (Bd. VI. S. 284—286.)

[2] Ebendas. T. I. Hauptst. II. Abschn. III. § 31. (Bd. VI. S. 290—291.) Vgl. Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. Nr. 4: Über die Verwechslung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte. Bd. VI. S. 261—262.)

[3] Ebendas. T. I. Hauptst. II. § 31. Nr. II.: Was ist ein Buch? (Bd. VI.

nie als Sache angesehen und gebraucht werden; es gibt daher kein dingliches Recht auf eine Person. Doch läßt sich von einer Person sagen: sie ist mein. Man kann in einem gewissen Sinn eine Person ausschließend besitzen, niemals gegen ihren Willen, niemals so, daß der Besitz die persönliche Freiheit aufhebt. In diesen Grenzen, die jedes Verhältnis der Leibeigenschaft und Sklaverei als vollkommen rechtswidrig von sich ausschließen, ist der Besitz einer Person rechtlich möglich, ja notwendig und durch die menschliche Natur selbst gefordert. Denken wir uns eine Verbindung von Personen, die einander in ausschließender Weise zugehören und deren Zusammengehörigkeit zugleich eine Rechtskraft hat, welche jeder willkürlichen Trennung Widerstand leistet, so besteht in einem solchen Verhältnis „ein persönliches Recht auf dingliche Art". Das Recht ist persönlich, weil es sich auf Personen bezieht; es ist zugleich dinglich, weil hier nicht bloß eine Leistung der Person, sondern die Person selbst den Gegenstand des Besitzes ausmacht. Ein solches Rechtsverhältnis besteht in der häuslichen Gemeinschaft, in der Familie und Ehe.

Die bloß natürliche Geschlechtsgemeinschaft macht nicht die Ehe. Wenn die Geschlechter sich nur vereinigen, um ihrem natürlichen Bedürfnisse genug zu tun und die Geschlechtsbefriedigung zu genießen, so wird die eine Person von der anderen gebraucht, mithin als Sache behandelt und dadurch erniedrigt; eine Person, welche der anderen zum willenlosen Werkzeuge des Genusses dient, befindet sich im niedrigsten Stande eines rechts- und ehrlosen Daseins. Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist rechtswidrig, wenn sie in der Form des einseitigen Besitzes besteht; in dieser Form kommt sie der Leibeigenschaft gleich. Die erste Bedingung ist, daß sich die Personen, welche eine solche Gemeinschaft eingehen, gegenseitig besitzen. Aber wenn sie einander besitzen, nur um sich gegenseitig zu brauchen und zu genießen, so ist jede der beiden Personen nichts als das Werkzeug der anderen; es wird in einer solchen Gemeinschaft auf beiden Seiten etwas veräußert und als Sache behandelt, das als Organ zur Integrität der Person gehört, und damit auf beiden Seiten die persönliche Freiheit und Würde aufgehoben.

Daher die Frage der rationalen Rechtslehre: unter welchen Bedingungen wird die natürliche Geschlechtsgemeinschaft, deren Notwendigkeit einleuchtet, ein der menschlichen Vernunft und Freiheit an-

S. 289—291.) Vgl. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdruckes. 1875. (Kants Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 345—356.

gemessenes Verhältnis? Mit anderen Worten: in welcher Form entspricht die Geschlechtsgemeinschaft den obersten Rechtsbedingungen? In welcher Form wird dieses natürliche Verhältnis ein rechtmäßiges? Der wechselseitige Besitz nimmt dem Verhältnisse die sklavische Form, aber gibt ihm noch nicht die rechtmäßige. Wenn die Personen bloß nach ihrer Geschlechtseigenschaft das gegenseitige Verhältnis eingehen und nur das physische Bedürfnis ihre Zusammengehörigkeit ausmacht, so hat dieses Verhältnis keine der persönlichen Freiheit angemessene Form. Ein solches Verhältnis betrifft nur einen Teil der Person; mit diesem Teile dient jede der beiden Geschlechtspersonen der anderen als Sache, die gebraucht wird.

Die Person aber ist ein Ganzes, eine unteilbare Einheit: darum können Personen einander nur ganz oder gar nicht besitzen, der teilweise Besitz widerstreitet der Unteilbarkeit des persönlichen Daseins und damit der Freiheit und Würde desselben. Wenn aber die Personen vollkommen und ganz in die Geschlechtsgemeinschaft eingehen, sich einander völlig und ungeteilt hingeben, so ist ihr gegenseitiges Verhältnis nicht bloß geschlechtlich, sondern persönlich: dieses persönliche Verhältnis ist die Form, in welcher die Geschlechtsgemeinschaft der menschlichen Freiheit und Würde entspricht; diese rechtmäßige Form ist die Ehe, und zwar ist sie die einzige Form, in welcher das Geschlechtsverhältnis den Rechtsbedingungen und damit dem Vernunftgesetze gemäß ist. Es folgt von selbst, daß die Ehe, indem sie die persönliche Freiheit auf beiden Seiten gewährt, auch die Gleichheit auf beiden Seiten fordert, daß die Angehörigkeit keine Ungleichheit erlaubt und darum die Monogamie die allein rechtmäßige Form der Ehe ausmacht.

Die Ehe ist kein einseitiger Besitz: darum kann das Eherecht nicht einseitig durch tatsächliche Ergreifung erworben werden, indem der eine Teil sich des anderen bemächtigt. Die Ehe ist nicht nur eine wechselseitige Leistung: darum kann das Eherecht auch nicht bloß durch Vertrag erworben werden. Die Ehe ist die rechtmäßige Form der natürlichen Geschlechtsgemeinschaft, sie ist deren einzig rechtmäßige Form. Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist im Naturgesetze begründet, die rechtmäßige Form im Vernunftgesetz: mithin ist es das Gesetz, wodurch allein die natürliche Geschlechtsgemeinschaft rechtmäßig gemacht oder das Eherecht begründet werden kann. So unterscheidet Kant nach dem Titel ihrer Erwerbung die drei Arten des Privatrechts: das

Sachenrecht wird «facto», das persönliche Recht «pacto», das dinglich-persönliche Recht in der Ehe «lege» erworben, d. h. „als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, in eine Geschlechtsverbindung nicht anders als vermittelst des wechselseitigen Besitzes der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigentümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten".[1]

Aus der ehelichen Gemeinschaft folgt die häusliche (Familie und Hauswesen): zuerst das Verhältnis der Eltern zu den Kindern, dann weiter das des Hausherrn zur Hausgenossenschaft. Die Kinder sind werdende Personen; die Eltern haben die Rechtspflicht, ihre Kinder zu wirklichen Personen zu erziehen, womit von selbst deren physische Erhaltung und geistige Pflege gefordert wird. Das Hausgesinde sind dienende Personen, der schuldige Dienst ist eine persönliche Leistung, eine vertragsmäßige; die Herrschaft hat auf ihre Dienstboten kein Sachenrecht und darf diese nicht nach Willkür gebrauchen und verbrauchen.[2]

Dies ist in seinen Grundzügen der Inhalt des Privatrechts, er ist in der natürlichen Gesellschaft derselbe als in der bürgerlichen. Der Unterschied liegt in der Geltung des Rechts. In der natürlichen Gesellschaft gelten alle Rechte provisorisch, in der bürgerlichen peremtorisch. Und streng genommen ist das Recht erst dann wirklich, wenn es peremtorisch gilt, wenn seine Geltung im Notfall erzwungen werden kann, wenn eine öffentliche Gerechtigkeit existiert, welche die Rechtsstreitigkeiten nach dem Gesetz entscheidet, jedem das Seine zuteilt, jeden in seinem rechtmäßigen Besitze erhält und beschützt. Eine solche Gerechtigkeit ist nur in einem rechtlichen Gemeinwesen oder im Staate möglich. Darum ist das Dasein des Staates eine notwendige Forderung des Rechts überhaupt. Denn strenggenommen gibt es entweder kein Recht, oder alle Rechte haben unverletzbare (peremtorische) Geltung. Darum ist ein wirkliches Privatrecht nur im Staate möglich.[3]

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. I. Hauptst. II. Abschn. III. § 22—30. (Bd. VI. S. 276—284.)

[2] Ebendas. § 28—30. (Bd. VI. S. 280—284.)

[3] S. oben S. 131. Vgl. Rechtsl. T. I. Hauptst. III. § 41 u. 43. Übergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt. (Bd. VI. S. 305—308.)

Elftes Kapitel.

Die rationale Rechtslehre. B. Das Staatsrecht.

I. Das öffentliche Recht.

1. Die öffentlichen Rechtsgebiete.

In der natürlichen Gesellschaft gibt es zwar privatrechtliche Verhältnisse, aber keine Rechtssicherheit, weil hier die Bedingungen fehlen, kraft deren die Rechtsstreitigkeiten endgültig entschieden und die Rechtsverhältnisse ausgemacht und erhalten werden können. Ohne eine solche Sicherheit gilt der Rechtszustand nur provisorisch, er ist kraftlos und darum unfertig: die natürliche Gesellschaft befindet sich in einem Zustande, welcher zwar nicht als Ungerechtigkeit, wohl aber als Rechtlosigkeit (status justitia vacuus) zu bezeichnen ist. Um das Recht zu sichern und ihm diejenige unbedingte Geltung zu verschaffen, wodurch es eigentlich erst hergestellt wird, ist ein Wille nötig, welcher die Einzelnen vereinigt, den natürlichen Zustand der Menschen in den bürgerlichen und die Menge in einen Staat oder gemeinsamen Rechtszustand verwandelt. Dieser Wille ist das Gesetz, die Geltung des Gesetzes ist das öffentliche Recht oder die Gerechtigkeit, ohne welche es weder Recht noch Freiheit gibt. Daher soll die Gerechtigkeit das gesamte menschliche Dasein in der Mannigfaltigkeit aller seiner Formen und Gebiete umfassen und gesetzlich ordnen. Das nächste Objekt der öffentlichen Rechtsgestaltung sind die Individuen, die Menge oder das Volk, das weitere die Völker, das weiteste die Menschheit als die Bewohner desselben Weltkörpers: demnach unterscheidet sich das öffentliche Recht in Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht.[1]

2. Die Staatsgewalten.

Die Gerechtigkeit besteht in der untrennbaren Vereinigung von Gesetz und Macht. Darin stimmt Kant mit Plato überein, daß der Staat die Gerechtigkeit verkörpern, keinem anderen Zwecke dienen, keiner anderen Richtschnur folgen und nie das Wohl oder die Glückseligkeit seiner Glieder auf Kosten der Gerechtigkeit befördern soll. Wo diese zu gelten aufhört, verliert das Leben allen Wert und sinkt herab unter den Stand des menschenwürdigen Daseins. Der gerechte Staat ist derjenige, in welchem allein das Gesetz herrscht. In der unbedingten

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. II. Das öffentliche Recht. § 43 u. 44. (Bd. VI. S. 311—313.)

Geltung des letzteren besteht das Recht des Staates. Dieses äußert sich in der Gewalt, welche die Gesetze gibt, die gegebenen ausführt und nach denselben die Rechtsstreitigkeiten entscheidet oder rechtspricht. Daher fordert und vereinigt jeder Staat diese drei Gewalten: die gesetzgebende, vollziehende (regierende) und rechtsprechende (richterliche). Nur das Gesetz herrscht. Darum ist die gesetzgebende Gewalt die erste und oberste: sie ist „die Herrschergewalt oder Souveränetät". Die politische Trias der Staatsgewalt vergleicht Kant mit einem praktischen Vernunftschlusse, welcher sich in Obersatz, Untersatz und Schlußsatz gliedert: den Obersatz in der Staatsvernunft bildet das Gesetz, den Untersatz das Gebot, wodurch das gesetzmäßige Verfahren bestimmt und die einzelnen Fälle dem Gesetz subsumiert werden, den Schlußsatz die Sentenz oder der Rechtsspruch.[1]

In der Geltung der Gesetze besteht das öffentliche Recht: darum muß die gesetzgebende Gewalt so verfaßt sein, daß sie niemals unrecht tun kann. «Volenti non fit injuria.» „Du hast es selbst gewollt, also geschieht dir kein Unrecht!" Die Gesetze müssen daher, um kein Unrecht tun zu können, von allen gewollt sein oder, was dasselbe heißt: die gesetzgeberische Gewalt kann nur in dem allgemein vereinigten Volkswillen bestehen. Gesetze, welche der Ausdruck eines solchen Willens sind, können im menschlichen Sinne irren, nicht im politischen; sie können unrichtig oder unzweckmäßig sein, aber nicht unrecht tun, weil niemand vorhanden ist, dem das Unrecht geschehen könnte. Daher wird der Staat, um die Forderung der Gerechtigkeit zu erfüllen, so verfaßt sein müssen, daß in seiner gesetzgeberischen Gewalt der Wille aller vereinigt oder repräsentiert ist. Die Glieder einer solchen zur öffentlichen Gesetzgebung vereinigten Gesellschaft heißen Staatsbürger, und die drei notwendigen Attribute derselben sind die gesetzliche Freiheit, die bürgerliche Gleichheit und Selbständigkeit. Daß sie keinen anderen Gesetzen als den selbstgegebenen gehorchen, macht den Charakter ihrer politischen Autonomie oder Freiheit. Daß alle denselben Gesetzen unterworfen sind, macht den Charakter der bürgerlichen Gleichheit, innerhalb deren es kein solches Verhältnis der Überordnung gibt, welches die wechselseitige Rechtsverbindlichkeit aufhebt und auf der einen Seite Rechte ohne Pflichten, auf der anderen Pflichten ohne Rechte gelten läßt. Daß endlich keiner einem anderen dergestalt unterworfen ist, daß sein bürger-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. § 45. (Bd. VI. S. 313.)

liches Dasein von fremder Willkür abhängt: darin besteht der Charakter der bürgerlichen *Selbständigkeit*.[1]

Das Recht der öffentlichen oder legislatorischen Stimmgebung macht den *aktiven* Staatsbürger. Wer dieses Recht nicht hat, ist *passiver*, nicht Glied, sondern nur *Teil* des öffentlichen Gemeinwesens, nicht eigentlich Staatsbürger, sondern nur *Staatsgenosse*, und es liegt in der Natur der menschlichen Verhältnisse, daß nicht alle aktive Staatsbürger sein können, weil durch die Unmündigkeit der Altersstufe bei den noch unreifen Personen, durch den Charakter des Geschlechts und der dadurch bestimmten Lebenssphäre, endlich durch die Abhängigkeit der Arbeit und Stellung, wie bei Gesellen, Dienstboten usw., derjenige Grad bürgerlicher Selbständigkeit ausgeschlossen ist, welcher die notwendige Voraussetzung des aktiven Staatsbürgerrechts enthält. Indessen darf durch diese bürgerlichen Ungleichheiten nicht die Gleichheit der Menschenwürde beeinträchtigt und darum auch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß jeder sich aus dem passiven Zustande zu dem aktiven der politischen Freiheit emporarbeitet. Nur das weibliche Geschlecht als solches bleibt bei unserem Philosophen von dieser Möglichkeit ausgenommen.[2]

3. Die Staatsformen.

Die drei vereinigten Gewalten bilden das Staatsoberhaupt, dem die einzelnen Glieder oder Teile des Staats untergeordnet sind. So entsteht das Verhältnis zwischen Oberhaupt und Untertanen, Gebietenden und Gehorchenden, Staat und Volk.[3] Dieses Verhältnis läßt sich auf drei Arten vorstellen, wodurch die Unterschiede der Staatsformen bestimmt werden: entweder herrscht *einer* über alle, oder *einige*, die einander gleich sind, vereinigt über alle anderen, oder *alle* zusammen über jeden, also auch über sich selbst; im ersten Fall ist die Staatsform *autokratisch*, im zweiten *aristokratisch*, im dritten *demokratisch*. Die autokratische und monarchische Staatsform sind wohl zu unterscheiden: der Autokrat hat *alle* Gewalt, der Monarch nur die höchste.

Wenn die Staatsformen verfälscht werden und entarten, so entsteht aus der Autokratie der Despotismus, aus der Aristokratie die Oligarchie, aus der Demokratie die Ochlokratie. Indessen will unser Philosoph die

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. § 46. (Bd. VI. S. 313—315.)
[2] Ebendas. § 46. (Bd. VI. S. 314.)
[3] Ebendas. § 47. (Bd. VI. S. 315—316.)

falschen wie die gemischten Staatsverfassungen nicht näher betrachten. Je einfacher die Staatsgewalt verfaßt ist, um so leichter ist ihre Handhabung. Nun ist die einfachste Form die autokratische, komplizierter ist die aristokratische, am meisten zusammengesetzt die demokratische. Daher ist die Autokratie zur schnellen Handhabung des Rechts die beste, aber zugleich für das Volk die gefährlichste Verfassung, da sie sehr leicht geneigt ist, in den Despotismus zu entarten und die Willkür des Herrschers zur Staatsraison zu machen. Man sagt wohl, daß die Autokratie die beste aller Staatsverfassungen sei, wenn der Monarch gut ist. Da aber die Gerechtigkeit des Herrschers durch die Verfassung bedingt sein und die Sache sich nicht umgekehrt verhalten soll, so gehört jene Phrase „zu den tautologischen Weisheitssprüchen und sagt nichts mehr als: die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, das ist diejenige, welche die beste ist“.[1]

Die einzig rechtmäßige Verfassung ist eine solche, worin nur die Gesetze herrschen, welche der vereinigte Volkswille gibt und der Regent ausführt, also die Regierungsgewalt nicht anders als gesetzmäßig verfahren kann. Weil hier nicht die Einzelinteressen, sondern nur der vereinigte Wille aller Staatsbürger die gesetzgebende Gewalt ausübt, also der gemeinsame oder öffentliche Wille herrscht: darum nennt Kant diese Staatsform die „reine oder wahre Republik“ und versteht darunter „das repräsentative System des Volks“, worin alle vereinigten Staatsbürger durch ihre Abgeordneten ihre Rechte besorgen. Republikanisch ist daher nach unserem Philosophen diejenige Staatsform, in deren gesetzgebender Gewalt der Volkswille als solcher repräsentiert ist.[2]

Man kann sich den rechtlichen Ursprung des Staats nicht anders vorstellen, als daß durch eine freiwillige Übereinkunft oder einen „ursprünglichen Kontrakt“ die Menschen den natürlichen Zustand wilder Unabhängigkeit und gesetzloser Freiheit verlassen und durch den Beschluß, unter gemeinsamen Gesetzen zu leben, den bürgerlichen Zustand gesetzlicher Freiheit und Abhängigkeit gegründet haben.[3] Ob nun ein solcher Vertrag tatsächlich stattgefunden hat oder nicht, jedenfalls ist nach der Idee desselben in jedem Staate zu beurteilen, ob seine Gesetze gerecht oder ungerecht sind. Die Richtschnur dieser Beurteilung lautet: „was das gesamte Volk nicht über sich selbst beschließen kann,

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. § 51. (Bd. VI. S. 338—339.)
[2] Ebendas. § 52. (Bd. VI. S. 339—342.)
[3] Ebendas. § 47 (Bd. VI. S. 315—316.)

das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen", wie z. B. die Unwandelbarkeit kirchlicher Satzungen oder die Unmöglichkeit kirchlicher Reformen.[1]

Der Idee jedes ursprünglichen Kontrakts entspricht unter den Verfassungen allein das repräsentative System, welches Kant als die republikanische Staatsform bezeichnet, weil hier das Volk keinen anderen Gesetzen gehorcht als den selbstgegebenen, wogegen dieser Charakter politischer Autonomie den anderen Staatsformen, insbesondere der Autokratie fehlt. Indessen verhalten sich die Staatsformen zur Gerechtigkeit wie der Buchstabe zum Geist, und es kann auch in der autokratischen Form nach republikanischen Grundsätzen regiert werden, wenn die oberste Staatsgewalt selbst sich nach jener Norm richtet, wonach die Gerechtigkeit ihrer Gesetze und Handlungen zu beurteilen ist, d. h. wenn der Souverän aus eigener Einsicht nichts über das Volk beschließt, was dieses über sich selbst niemals beschließen könnte. „Der Geist jenes ursprünglichen Vertrages enthält die Verbindlichkeit der konstituierenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme."[2]

4. Die Trennung der Staatsgewalten.

Die Staatsordnung fordert, daß die drei obersten Gewalten jede in ihrer Sphäre herrscht ohne jeden Widerstand, der sie zu schwächen oder einzuschränken sucht: der Wille des Gesetzgebers ist untadelig, das Ausführungsvermögen des Oberbefehlshabers unwiderstehlich, der Rechtsspruch des obersten Richters unabänderlich.[3]

Wenn nun diese Gewalten sämtlich in einer Hand vereinigt sind, und dieselbe Person, es sei eine oder viele, unmittelbar oder mittelbar die gesetzgebende, regierende und richterliche Gewalt ausübt, so ist die Verfassung absolutistisch und am weitesten von derjenigen Form entfernt, in welcher bloß die Gesetze herrschen und nur solche, die das gesamte Volk sich selbst entweder gegeben hat oder gegeben haben könnte.

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. § 49. Allg. Anmkg. C. (Bd. VI. S. 325—328; besonders S. 327.)

[2] Ebendas. § 52. (Bd. VI. S. 339—342; besonders S. 340.)

[3] Ebendas. § 48. (Bd. VI. S. 316.)

Daher wird die Staatsform, welche Kant als die wahrhaft und einzig rechtmäßige bezeichnet, so verfaßt sein müssen, daß die obersten Gewalten in das richterliche Verhältnis gestellt und in ihrer Vereinigung zugleich getrennt sind. Wenn der Regent die Gesetze, wonach er regiert, selbst machen und willkürlich bestimmen kann, so herrscht die Willkür: eine solche gesetzgebende Regierung ist despotisch, nicht „patriotisch“, sie ist nicht vaterländisch, sondern „väterlich“ oder patriarchalisch, das ist die niedrigste aller despotischen Regierungsarten.

Ebenso ist die Gerechtigkeit verloren, sobald der Richter auch den Gesetzgeber, und der Regent auch den Richter spielen kann. Daher fordert die Verfassung, welche der Gerechtigkeit entsprechen und dieselbe nicht bloß gelten lassen, sondern verbürgen soll, die Trennung der regierenden Gewalt von der gesetzgebenden und die der richterlichen von beiden. Die oberste Gewalt ist die gesetzgebende, sie ist der Souverän: daher besteht die richtige Ordnung und Trennung der Staatsgewalten in der Überordnung der gesetzgebenden und der Unterordnung der regierenden. Aus diesem Grunde darf der Regent nicht zugleich der Gesetzgeber, noch dieser zugleich jener, und keiner von beiden Richter sein. Man muß in der Rechtsprechung das Urteil der Rechtsentscheidung oder die Sentenz, welche Recht und Unrecht, Schuldig und Nichtschuldig ausspricht, von der Gesetzesanwendung wohl unterscheiden, welche letztere zur Gesetzesausführung gehört und durch Richter oder Gerichtshöfe zu geschehen hat, die durch die regierende Gewalt eingesetzt sind. Die eigentlich richterliche oder rechtsprechende Gewalt wird unabhängig von der gesetzgebenden und regierenden durch gewählte Richter (Jury) mittelbar von dem Volke selbst ausgeübt.

In jeder Staatsform, auch in der autokratischen, kann nach wahren Rechtsgrundsätzen regiert werden, aber daß es wirklich geschieht, ist in keiner andern Staatsform als in der repräsentativen Verfassung, als in welcher die Gewalten auf richtige Art vereinigt und geordnet sind, verbürgt. „Also sind es drei verschiedene Gewalten, wodurch der Staat seine Autonomie hat, das ist sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staates, worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß, denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen, sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach

welchem zu streben, uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht."[1]

II. Die Rechte der regierenden Gewalt.

1. Die konstitutionelle und absolute Monarchie.

Wenn mit der repräsentativen Verfassung, in welcher das Volk durch seine Abgeordneten die gesetzgebende Gewalt ausübt oder einen wesentlichen Faktor derselben bildet, sich die Einherrschaft vereinigt, deren Einfachheit die leichteste Handhabung des Rechts gestattet, so erscheint der Staat in der Form einer verfassungsmäßigen oder konstitutionellen Monarchie, welche nach den Grundsätzen unseres Philosophen dem Charakter einer wahren Republik nicht widerstreitet, die Vorzüge der einfachen Regierungsgewalt ohne deren Nachteile besitzt und darum als die beste Staatsverfassung gelten darf. Sie war das in der Entwicklung des preußischen Staats angelegte und in der nachkantischen Zeit erreichte Ziel.

Daß eine nach den Vernunftprinzipien des Rechts geordnete Verfassung das notwendige Ziel der Staaten und Völker sei, diese Idee gehört in der Lehre Kants zu den ausgesprochensten Grundzügen seiner politischen und geschichtsphilosophischen Ansicht. Aber sowohl über die Art ihrer Einrichtung als auch über die Wege, wie die republikanische Rechtsidee in die bestehenden monarchischen Staatsformen einzuführen und die letzteren abzuändern seien, finden wir die Meinungen unseres Philosophen schwankend und sich widersprechend. Hier streitet in ihm der republikanische Denker und der loyale Bürger. Er ist ein patriotisch gesinnter Preuße und Untertan Friedrichs des Großen, er erlebt mit begeisterter Teilnehmung den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und die Gründung der großen Republik jenseits des Ozeans; er wird von den Rechtsideen der französischen Revolution enthusiastisch ergriffen und von dem Gange, welchen sie nimmt, auf das äußerste abgestoßen. Preußischer Patriotismus, Begeisterung für Amerika und Abneigung wider England, enthusiastische Teilnahme an den Rechtsideen der französischen Revolution und der heftigste persönliche Widerwille gegen die Greuel des Unrechts und der Anarchie, die aus ihr hervorgehen: das sind die heterogenen Elemente, welche in seinen Urteilen über die Einrichtungen und Abänderungen der Staatsverfassung sich mischen, kreuzen und zu-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. II. Abschn. I. § 49. (Bd. VI. S. 316—318.)

widerlaufen, besonders in seiner Rechtslehre. Überhaupt zeigt diese Schrift einen Mangel an Kraft und entbehrt die Vorzüge, welche die Werke unseres Philosophen sonst in so hohem Maße auszeichnen: die durchdachte Klarheit, die Schärfe und Verständlichkeit des Ausdrucks selbst in seinen schwerfälligen Formen, die erschöpfende Behandlung des Themas in allen wesentlichen Punkten und namentlich jene architektonische Anordnung und Einteilung der Materien, die es unmöglich macht, daß, wie hier wiederholt geschieht, dieselben Dinge an zerstreuten Orten von neuem erörtert werden, bisweilen in widersprechender Weise. Es ist auch nicht zu vergessen, daß die Abfassung und Veröffentlichung der Rechtslehre in die letzte Zeit Friedrich Wilhelms II. fällt, als der reaktionäre Druck jener Tage noch auf dem Philosophen lastete, ihm vielfache Zurückhaltung gebot und die Entschiedenheit seiner Sprache hemmte. Schon in seiner nächsten und letzten Schrift über den „Streit der Fakultäten" spricht er seine Würdigung der französischen Revolution mit einer Kühnheit und Offenherzigkeit aus, wie er es ein Jahr vorher unter dem Vater Friedrich Wilhelms III. nie hätte wagen dürfen.[1]

Kant hatte die Autokratie als die einfachste, zur Handhabung des Rechtes geschickteste, aber auch der Entartung in den Despotismus am leichtesten ausgesetzte Staatsform beurteilt. Doch konnte ein großdenkender König sich selbst den Zügel der Gerechtigkeit anlegen und trotz seiner autokratischen Machtvollkommenheit nach Rechtsgrundsätzen regieren: dann war in einem solchen Staate die öffentliche Gerechtigkeit nicht dem Buchstaben, aber dem Geiste nach einheimisch. Als ein solches seltenes und erhabenes Beispiel einer gerechten Autokratie erschien unserem Philosophen sein eigenes Vaterland unter dem großen Könige, der müde war, über Sklaven zu herrschen, selbst nur der „erste Diener des Staates" sein und diesen „so weise, so redlich und uneigennützig regieren wollte, als wenn er jeden Augenblick seinen Mitbürgern Rechenschaft ablegen müßte", und der nichts eifriger und sorgfältiger bewachte als die Unparteilichkeit der Justiz. Wir werden in der Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung?" noch ein merkwürdiges Zeugnis kennen lernen, wie der Philosoph das Zeit-

---

[1] Die Schwankungen und Widersprüche in der Rechtslehre Kants werden jedem Leser auffallen, der über Reform und Revolution folgende Stelle genau liest und vergleicht: Rechtslehre. T. II. Abschn. I. Allg. Anmkg. A. (Bd. VI. S. 318—323) und § 52. (S. 339—342.)

alter Friedrichs auch in seiner Bedeutung für die Denkfreiheit treffend zu beurteilen und zu schätzen wußte.

2. Die wahre und falsche Republik.

Indessen verlangte die kantische Rechtslehre auch in der äußeren Staatsform, in dem Buchstaben der Verfassung die Bürgschaft der öffentlichen Gerechtigkeit: sie forderte das repräsentative System des Volks in der gesetzgebenden Gewalt, die rechtmäßige Unterordnung der regierenden, die Unabhängigkeit der rechtsprechenden. Die Verwirklichung einer solchen republikanischen Verfassung erschien ihm jenseits des Ozeans in dem Bunde der nordamerikanischen Freistaaten. Wenn er vom Geiste der Gerechtigkeit redete, dachte er an seinen König; wenn er die äußere, der Gerechtigkeit angemessene Staatsform ins Auge faßte, mochte er glauben, daß sein politisches Ideal in der Jugendfrische eines neu begründeten, eben erkämpften Daseins von grandiosem Umfange in den Vereinigten Staaten Nordamerikas erfüllt sei. Die Teilnahme an Amerika hatte in ihm frühzeitig die Abneigung gegen England geweckt, deren Spuren sich bis in seine Rechtslehre fortgepflanzt haben, wo sie unverkennbar hervortreten. Unter dem Eindruck vorübergehender Übelstände hat er das Verhältnis der öffentlichen Gewalten in England unrichtig beurteilt und in seiner Verfassung eine Oligarchie gesehen, in welcher das Parlament nicht bloß die gesetzgebende Gewalt, sondern durch parlamentarische Minister tatsächlich auch die regierende ausübt, und zwar im Privatinteresse derjenigen Mitglieder, welche die eben herrschende Partei ausmachen, aus deren Führer die Minister hervorgehen.

Die parlamentarische Opposition gibt sich den Schein, die Volksrechte zu verteidigen, gegen jede Ausschreitung der regierenden Gewalt zu schützen und die letztere einzuschränken; unter diesem Scheine sucht sie sich die Regierung selbst in die Hände zu spielen, um sie dann im Privatinteresse ihrer Mitglieder auszubeuten. Dies ist nicht mehr eine rechtmäßige Unterordnung der regierenden Gewalt unter die gesetzgebende, sondern faktisch eine rechtswidrige, d. h. despotische Vereinigung beider, eine, wie es unserem Philosophen scheint, verwerfliche Form, welche dem Volke eine den Regenten einschränkende Macht einräumt. Obwohl England nicht genannt wird, so ist die folgende Stelle doch unverkennbar wider englische Verfassungszustände und gewisse Mißbräuche derselben gerichtet. „Der Souverän verfährt alsdann durch seinen Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputierten desselben die einschränkende Ge-

walt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verstecken, daß sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch seine Deputierten (im Parlament) repräsentiert wird, hat an diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien und dieser ihre vom Minister abhängige Versorgung in Armeen, Flotte und Zivilämtern lebhaft interessiert sind und die (statt des Widerstandes gegen die Anmaßung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt sein kann) vielmehr immer bereit sind, sich selbst die Regierung in die Hände zu spielen. Also ist die sogenannte gemäßigte Staatsverfassung, als Konstitution des innern Rechts des Staats, ein Unding und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprinzip, um, soviel als möglich, dem mächtigen Übertreter der Volksrechte seine willkürlichen Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Scheine einer dem Volke verstatteten Opposition zu bemänteln."[1]

Wenn die gesetzgebende Gewalt die regierende in einer solchen Weise einschränken darf, daß sie deren Stelle vertritt oder ihr gar zuwiderhandelt, so ist sie selbst regierend, und damit erhebt sich die despotische Volksherrschaft. Es ist nicht zu erwarten, daß die Repräsentanten des Volks die Regierungsgewalt, wenn sie dieselbe einmal in die Hand bekommen, je wieder aus der Hand geben. Deshalb war es ein großer Fehler Ludwigs XVI., womit er schon aufhörte, Monarch zu sein, als er die konstituierende Versammlung nicht bloß Steuergesetze geben, sondern auch die Finanzen ordnen und den Staat mitverwalten ließ.[2]

3. Das Widerstandsrecht. Revolution und Reform.

Die Rechte der Regierung kann in einem geordneten Staatswesen nur die regierende Gewalt ausüben. Da nun die letztere einschränken oder ihr Widerstand leisten so viel heißt als selbst regieren oder die bestehende Regierungsgewalt aufheben, so kann ein solches **Widerstandsrecht** weder der gesetzgebenden Gewalt noch weniger den Untertanen, weder dem repräsentierten noch weniger dem unrepräsentierten Volke zukommen. Daher bestreitet Kant jedes auf den Regenten auszuübende **Zwangsrecht** in einer so nachdrücklichen und unein-

[1] Rechtslehre. T. II. Abschn. I. Allg. Anmkg. von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins. A. (A. A. Bd. VI. S. 318—319.)

[2] Ebendas. § 52. (Bd. VI. S. 341.)

geschränkten Weise, daß selbst in dem Fall „eines für unerträglich ausgegebenen Mißbrauchs der obersten Gewalt" dem Volke nichts anderes übrigbleiben soll, als die Ungerechtigkeit des Regenten zu ertragen. Aber eine Rechtspflicht, deren Erfüllung nicht im Notfall erzwungen werden kann, ist, rechtlich genommen, keine Pflicht mehr, und ein Recht ohne die Macht, die schuldige Leistung im Notfall zu erzwingen, ist kein Recht mehr. Daher muß Kant das Verhältnis zwischen Regent und Volk, indem er jedes Widerstandsrecht des letzteren verneint, so fassen, daß auf der Seite des ersten Rechte ohne Pflichten, auf der des andern Pflichten ohne Rechte bestehen. In dieser Erklärung stimmt unser Philosoph mit Hobbes, aber nicht mit den Grundlagen seiner eigenen Rechtslehre überein. Diesen Widerspruch erkannte A. Feuerbach und schrieb deshalb wider Kant seinen „Antihobbes" (1798). Wenn man dem Staate einen Vertrag, sei es als Tatsache oder als Idee, zugrunde lege, so fließe aus einer solchen Rechtsquelle ein wechselseitiges Recht, welches auf seiten der Untertanen die Befugnis, die Staatsgewalt in gewissen Fällen zu zwingen, einschließe.[1]

Auch die Gründe, aus welchen Kant jedes politische oder öffentliche Widerstandsrecht verneint, erinnern an Hobbes. Der Widerstand gegen den Regenten kann nur ausgeübt werden, indem das Volk selbst die regierende Gewalt an sich reißt, womit die bestehende Regierungsgewalt und die vorhandene Staatsordnung vernichtet, der gesetzliche Zustand aufgelöst und die Anarchie an seine Stelle gesetzt ist. Mit dieser verglichen, ist jede bestehende Staatsordnung, selbst die auf Gewalt gegründete, rechtmäßig, weil sie den Charakter der Ordnung hat. Der grundsätzliche Abscheu vor der Anarchie ist bei unserem Philosophen so groß, daß er alle Mittel aufwendet, die öffentlichen Zustände vor einem solchen Unglück, das zugleich die höchste Ungerechtigkeit in sich schließt, zu bewahren; er verbietet nicht bloß jedes Widerstandsrecht, weil dessen Ausübung die Anarchie herbeiführt, sondern auch alles Vernünfteln über den Ursprung des bestehenden Staates, weil dadurch die gewaltsame Abänderung desselben oder die Staatsumwälzung den Schein des Rechts gewinnen könnte. Die bestehende Staatsordnung ist unverletzlich und heilig, das ist die Bedeutung des Satzes: „alle Obrigkeit ist von Gott", und der bestehenden Staatsgewalt ist zu gehorchen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.[2]

[1] Rechtslehre. T. II. Abschn. I. Allg. Anmkg. A. (Bd. VI. S. 320.)
[2] Ebendas. (Bd. VI. S. 318ff.)

Jeder Versuch, die regierende Gewalt zu stürzen, es sei durch Aufstand, Aufruhr (Rebellion) oder Vergewaltigung der Person des Regenten, muß als Hochverrat und als todeswürdiges Verbrechen gelten, dem Vatermorde gleich zu achten. Der äußerste Grad der Vergewaltigung des Regenten ist die Ermordung, weit schlimmer als diese ist die Ermordung unter dem Scheine des Rechts und gesetzlicher Formen, d. h. die Hinrichtung des Monarchen, deren wahres Motiv die Furcht vor künftiger Rache und deren erheuchelte Form der Schein einer gesetzmäßigen Strafe ist. Das Volk kann seinen Regenten nicht richten, weil es in eigener Sache gegen ihn auftritt und also Partei und Richter zugleich ist, was allen Grundsätzen der Gerechtigkeit widerstreitet; der Regent kann nicht gerichtet noch gestraft werden, weil alle Strafgewalt von ihm ausgeht, denn sie ist ein Ausfluß der Regierungsgewalt. Darum kann unser Philosoph, indem er auf die Schicksale Karls I. und Ludwigs XVI. hinweist, den verbrecherischen Charakter einer solchen Hinrichtung nicht stark genug bezeichnen: sie ist die gesetzwidrigste aller Handlungen, der diametralste Widerspruch gegen das Gesetz, der Selbstmord des Staates, die politische Todsünde, die jede Möglichkeit der Entsündigung ausschließt.[1]

Indessen würde die Unmöglichkeit, einer ungerechten Regierung Widerstand zu leisten, einen zügellosen Despotismus zur Folge haben und Zustände herbeiführen, welche die Rechtsgrundsätze unseres Philosophen verwerfen. Daher sieht er sich genötigt, nicht ohne Widerspruch mit den schon gegebenen Erklärungen, ein gesetzliches Widerstandsrecht einzuräumen und zu fordern, nur soll dasselbe kein aktives, sondern ein passives sein und nicht vom Volke, sondern von der gesetzgebenden Gewalt ausgehen. Freilich ist dabei die Trennung der gesetzgebenden und regierenden Gewalt, also die repräsentative Staatsverfassung vorausgesetzt, und es muß zurückgenommen werden, was der Philosoph früher erklärt und an der englischen Verfassung getadelt hatte: daß verkehrterweise der gesetzgebenden Gewalt das Recht zustehe, die regierende einzuschränken oder ihr Widerstand zu leisten. Jetzt bestätigt er dieses Recht und verwirft nicht bloß den Mißbrauch, sondern die Unterlassung der Ausübung. „In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich widerstehen kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt —, ist gleichwohl

[1] Rechtslehre. T. II. Allg. Anmkg. (S. 320—323.)

kein aktiver Widerstand (der willkürlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen tätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Akt der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein negativer Widerstand, das ist Weigerung des Volks (im Parlament), erlaubt, jener in den Forderungen, die sie zur Staatsgewalt nötig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren: vielmehr wenn das letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich, und das Oberhaupt von der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selber aber ein Verräter des Volks sei."[1]

Man sieht, daß der negative Widerstand, welchen Kant gesetzlich findet und verlangt, in der Steuerverweigerung besteht, wodurch einer ungerechten Regierung die Mittel und darum die Möglichkeit zur Ausübung ihrer Gewalt genommen, dieselbe also gezwungen wird, sich und ihr System zu ändern. Mithin gibt es doch ein Zwangsrecht, welches das Volk durch seine Repräsentanten auf die Regierung nicht bloß ausüben darf, sondern soll. Dieses Recht folgt aus dem richtigen Verhältnis der Staatsgewalten einer repräsentativen Verfassung. „Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein, denen dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe, folglich von einem andern, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht strafen (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, das ist die oberste ausübende Gewalt, kann nicht unrecht tun), denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen, dem Gesetze gemäß zu zwingen, zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre, welches sich widerspricht."[2] Man wird aber wohl das Recht, den Regenten auf legalem Wege abzusetzen, ohne ihn zu strafen, als die Anwendung eines Zwanges ansehen müssen, dessen Ausübung in gewissen Fällen nicht unterlassen werden darf, ohne sich eines Verbrechens an der Staatsverfassung schuldig zu machen. Nach solchen Grundsätzen müßte Kant die englische Rebellion in ihrem Verfahren gegen Karl I. verwerfen, dagegen die englische Revolution in ihrem Verfahren gegen Jacob II. vollkommen billigen.

Wenn wir von den Schwankungen und Widersprüchen absehen, welche Kants Lehre von dem öffentlichen Widerstandsrechte uns wahr=

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. A. (S. 322.)
[2] Ebendas. T. II. Abschn. I. § 49. (Bd. VI. S. 317.)

nehmen läßt, so verneint er die Rechtmäßigkeit jeder Revolution, wodurch der gesetzliche Zustand aufgelöst und der Einbruch der Anarchie herbeigeführt wird; dagegen bejaht er die Rechtmäßigkeit und Notwendigkeit der Reform, wodurch fehlerhafte Staatsverfassungen auf gesetzlichem Wege geändert und verbessert werden.[1] In der repräsentativen Staatsform ist die Möglichkeit solcher Reformen enthalten und Kant hatte unrecht, an der reformbedürftigen Verfassung Englands diese Reformfähigkeit zu übersehen. Wenn innerhalb der repräsentativen Staatsordnung durch den negativen Widerstand der gesetzgebenden Gewalt das vorhandene Regierungssystem geändert wird, so ist dies keine Änderung der Verfassung und kein Beispiel einer Verfassungsreform, wie Kant die Ausübung jenes Rechts hier zu nehmen scheint.[2]

Die Frage der Verfassungsreform betrifft die Art und Weise, wie eine Staatsform in eine andere umzuwandeln und namentlich der Übergang der absolutistischen Verfassungen in die repräsentative oder republikanische, insbesondere die Umwandlung der absoluten Monarchie in die konstitutionelle zu bewerkstelligen ist. Diese Frage hat Kant aufgeworfen, aber nur soweit beantwortet, daß solche Reformen nicht ohne Mitwirkung des Volks geschehen sollen, also nicht auf dem Wege der sogenannten Oktroyierung oder bloß durch den Machtspruch des Souveräns. Ausdrücklich heißt es: „Es muß aber dem Souverän doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrages nicht wohl vereinbar ist, und hierbei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört. Diese Veränderung kann nicht darin bestehen, daß der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden andern selbst konstituiert, z. B. daß die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen und so umgekehrt, gleich als ob es auf der freien Wahl oder dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sie zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht tun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände."[3] Demgemäß wird auch der absolute Monarch sich nicht in einen konstitutionellen umändern dürfen, ohne das Volk zu fragen, ob diese Änderung ihm recht sei. Es entspricht

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. A. (Bd. VI. S. 321—323.)
[2] Ebendas. S. 322. — [3] Ebendas. T. II. Abschn. I. § 52. (Bd. VI. S. 340.)

daher nicht den Erklärungen unseres Philosophen, wenn behauptet wird: „Die von Kant als Ziel der Entwicklung auch für Preußen anerkannte Repräsentativverfassung kann allein durch Oktroyierung eingeführt werden“.[1]

4. Eigentum und Beschatzung, Polizei und Kirche, Ämter und Würden.

Da alle Privatrechte erst durch den Staat peremtorische Geltung erhalten, so gibt es auch erst in ihm wirkliches Eigentum, insbesondere Grundbesitz: daher wird der rechtliche Anteil, welchen die Einzelnen am Boden des Landes haben, von dem Souverän als Landesherrn oder Obereigentümer abgeleitet werden müssen. Ist aber alles Eigentum (Grundbesitz) in diesem Sinn Staatseigentum, während es doch in Privatbesitzungen geteilt ist und sein soll, so folgt, daß der Souverän nicht selbst Privateigentümer irgendeines Bodens sein darf, weil er sonst alles Eigentum in seinen Privatbesitz nehmen und dadurch das Eigentum selbst aufheben könnte. Daher darf der Souverän weder Privateigentümer unter anderen noch der alleinige Eigentümer sein, weil sonst alle grundbesitzenden Personen nicht bloß Untertanen, sondern grunduntertänig (glebae adscripti) und völlig unfrei wären. Alles Eigentum im Staate darf demnach nur Privateigentum sein, weil es nur als solches die Möglichkeit bietet, von jedem rechtlich erworben zu werden. Damit verträgt sich nicht, daß Korporationen, wie Ritter- und geistliche Orden, Eigentümer sind. Wenn gewisses Eigentum ausschließlich privilegiert ist, so wird damit die gesetzmäßige, bürgerliche Gleichheit aufgehoben; es muß deshalb dem Staate das Recht zustehen, die Kirchengüter und Komtureien aufzuheben, natürlich so, daß die Überlebenden auf rechtmäßige Weise entschädigt werden.[2]

Aus dem Rechte des Staates auf alles in ihm enthaltene Eigentum folgt, daß die oberste Staatsgewalt zwar nicht selbst Privateigentum besitzen darf, wohl aber das Recht hat, alles Privateigentum zu beschatzen und zu sichern. Auf dem Beschatzungsrechte durch Steuern, Landtaxen, Zölle, Akzise usf. beruht die Staatswirtschaft und das Finanzwesen, auf dem Sicherungsrechte die Polizei, die mit der öffentlichen Sicherheit zugleich die öffentliche Anständigkeit bis an die Schwelle des Hauses beaufsichtigt und hütet.[3]

Zur öffentlichen Sicherheit gehört, daß keine Verbindungen im

[1] H. Prutz: Kant und der preußische Staat. Gedächtnisrede usf. (Preuß. Jahrb. XLIX. S. 548.)
[2] Rechtslehre. T. II. Abschn. I. Allg. Anmkg. B. (Bd. VI. S. 323—325.)
[3] Ebendas. B. (S. 325.)

Staate existieren, die das öffentliche Wohl der Gesellschaft gefährden oder auf das politische Gemeinwesen einen nachteiligen Einfluß ausüben. Welcher Art diese Verbindungen auch seien, sie haben kein Recht, sich dem Staate zu verheimlichen; vielmehr hat dieser das Recht und die Pflicht, sie zu beaufsichtigen. Hier ist der Punkt, wo auch die kirchlichen Gemeinschaften sich mit dem Staat abfinden müssen; sie fallen unter das von dem letztern pflichtmäßig auszuübende Recht der polizeilichen Aufsicht. Der Glaube und die gottesdienstlichen Formen gehören zu den inneren Angelegenheiten, welche die Kirche selbst zu besorgen hat; der Staat kümmert sich nur um den politischen Charakter der in ihm befindlichen Religionsgesellschaften. Wenn er über diesen Punkt beruhigt ist, so läßt er den religiösen Bekenntnissen und ihrer Ausübung freien Spielraum. Es liegt nicht im Rechte des Staates, den Glauben seiner Untertanen durch Gesetze zu bestimmen, er darf Glaubensreformen weder verbieten noch erzwingen. Der Monarch darf nicht selbst den Priester machen; der Rechtsstaat ist keine Kirche. Wenn es die Staatsgewalt nicht sein darf, welche der Religion die äußere Form aufprägt, so folgt von selbst, daß die religiösen Gemeinden keine andere Verfassung haben werden, als welche sie unabhängig vom Staate sich selbst geben.[1]

Der Regent führt die Geschäfte des Staates im Namen des Gesetzes. Darum ist bei ihm das Recht, die Ämter zu besetzen und die Würden zu verteilen. Die öffentliche Gerechtigkeit verlangt, daß jede von der Staatsgewalt erteilte Würde verdient sei, daß keiner unverdient ein Amt erhalte oder daraus entfernt werde. Unverdient darf niemand seine Freiheit verlieren: es gibt im Rechtsstaate eine gleichmäßige, bürgerliche Untertänigkeit, aber keine Leibeigenschaft. Unverdient darf niemand bevorzugt werden: es gibt im Rechtsstaate keine Privilegien, am wenigsten einen Rang vor dem Verdienste, einen erblichen Beamtenstand oder Amtsadel, der eine Art Mittelstand zwischen Regent und Bürgern bildet. Es gibt so wenig geborene Beamte als etwa „Erbprofessoren". Das einzige Vorrecht, welches der Adel ohne Verletzung anderer persönlicher Rechte behaupten darf, ist der Name oder Titel, den er behält, solange die Anerkennung desselben in der Volksmeinung wurzelt.[2]

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. C. (Bd. VI. S. 325—328.)

[2] Ebendas. D. (S. 328—330.) Vgl. „Über die Büchermacherei". Zwei Briefe Kants an Herrn Fr. Nicolai. (1798.) Der erste Brief betrifft eine Schrift Mösers, worin Kants Widerlegung der Rechtmäßigkeit eines Beamtenadels verspottet wird. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 480—484.)

III. Die Strafgerechtigkeit.

1. Verbrechen und Strafe.

Die öffentliche Gerechtigkeit verlangt die unbedingte Geltung der Gesetze: sie müssen aufrecht erhalten und, wenn sie verletzt sind, wiederhergestellt werden. Wer in gesetzwidriger Absicht das Recht verletzt, hat sich von der Bedingung ausgeschlossen, unter welcher allein Staatsbürger möglich sind, und daher das Recht verwirkt, Staatsbürger zu sein. Eine solche Gesetzesverletzung ist ein Verbrechen, entweder ein privates oder ein öffentliches, je nachdem die Rechte beschaffen sind, die verletzt worden. Die notwendige Folge des Verbrechens ist ein Verlust, welchen der Verbrecher erleiden muß, und dessen Größe sich nach der des begangenen Unrechts richtet. Das Leiden, welches dem Verbrechen folgt, nennen wir Strafe. Das Gesetz verlangt, daß der Verbrecher gestraft werde. Das straflose Verbrechen bewiese die äußerste Ohnmacht des Gesetzes, das äußerste Gegenteil der Gerechtigkeit. Das Recht, die Strafe auszuüben und an dem Verbrecher zu vollziehen, ist das Strafrecht: es ist im Staatsrechte begründet und bildet ein notwendiges Attribut der Staatsgewalt, denn es gehört zur Ausführung der Gesetze. Nur die regierende Gewalt hat das Recht zu strafen, wie das die Strafe zu erlassen oder zu mildern (Begnadigungsrecht). Wenn die Privatperson für das erlittene Unrecht sich selbst Genugtuung verschafft, indem sie den Täter straft, so ist das nicht Strafe, sondern Rache.

2. Das Wiedervergeltungsrecht und die Todesstrafe.

Die Strafe ist ein Akt der Gerechtigkeit und darf als solche nie ohne Grund geschehen: ihr einziger Grund ist das Verbrechen, und nur der ist in den Augen des Staats ein Verbrecher, welchen die geschwornen Richter für schuldig erklärt haben. Die Strafe hat keinen anderen Grund als die Strafwürdigkeit, sie hat keinen anderen Zweck, als an dem Verbrecher Gerechtigkeit zu üben, ihm zu geben, was er verdient hat: darum besteht das Strafrecht in dem Wiedervergeltungsrecht (jus talionis). „Auge um Auge, Zahn um Zahn" lautet die Formel der strafenden Gerechtigkeit. Daraus folgt, daß man die Strafe niemals durch Zweckmäßigkeitsgründe bestimmen darf, etwa durch den Nutzen, welchen der Verbrecher selbst oder andere aus der Strafe gewinnen: sie ist keine Maßregel der Klugheit, sondern ein Akt bloß der Gerechtigkeit, sie soll nicht bessern oder andere abschrecken, sondern bloß strafen.

Den Verbrecher zum warnenden Beispiele für andere strafen, heißt nicht, ihn als Verbrecher behandeln, sondern als Mittel zum allgemeinen Besten. Dazu hat niemand ein Recht, auch nicht der Staat. Wenn man die Strafe so begründen wollte, dann dürfte man auch wohl einen Unschuldigen bestrafen, weil es unter Umständen viel Unheil verhüten kann, und aus demselben Grunde auch wohl einen Schuldigen nicht strafen. Um des Nutzens willen strafen, heißt statt der Gerechtigkeit die Glückseligkeit zur Regel und Richtschnur machen und damit die Gerechtigkeit vollkommen aufheben. „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde nach dem pharisäischen Wahlspruch: es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe; denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben!“[1]

Aus dem Wiedervergeltungsrechte folgt gegen den Mörder die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe. Diese ist schlechterdings notwendig, nicht um der Zweckmäßigkeit, sondern um der Gerechtigkeit willen. Es ist eine falsche Philanthropie und zugleich eine sophistische Rechtsverdrehung, wenn der Marchese Beccaria dem Staate das Recht abspricht, einem Menschen das Leben zu nehmen. Warum soll der Staat dieses Recht nicht haben? Weil in dem Vertrage, worauf der Staat beruht, keiner eine Macht gewollt haben kann, welche das Recht, ihn zu töten, einschließt! Nur der schuldig erklärte Mörder wird getötet. Als ob dieser anerkannte Mörder noch eine rechtsgültige Stimme in der Gesetzgebung haben könnte, als ob er dieses Recht nicht durch den Mord verwirkt hätte! In Ansehung des Mörders kann die Gerechtigkeit nur durch den Tod gesühnt werden, durch keine andere Strafe. Es gibt nichts, was die Todesstrafe ersetzt. Was würde an die Stelle der Todesstrafe treten, wenn man sie abschaffte? Die schimpflichste Freiheitsstrafe von lebenslänglicher Dauer. Man denke sich zwei Verbrecher, welche beide den Tod verdient haben, von denen der Eine den Tod dem schimpflichsten und schlechtesten Leben vorzieht, während der Andere alles lieber will als sterben. Wer von beiden ist der Bessere? Doch offenbar der Erste! Wenn man also die Todesstrafe abschaffte, so würde man den Besseren von zwei todeswürdigen Verbrechern bei

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. E. I. (Bd. VI. S. 331—332.)

weitem härter bestrafen als den Anderen, der schlechter ist. Dies ist kein Grund für die Todesstrafe, deren einziger Grund das Verbrechen selbst ist, sondern nur eine Bemerkung über die unrichtigen Folgen, welche die Abschaffung der Todesstrafe haben würde.

Es kann Fälle geben, wo unter dem Zwange der Umstände und gewisser öffentlicher Vorurteile der Mord zwar nicht entschuldigt, aber seine Strafwürdigkeit gemildert wird. Um der Schande zu entgehen, tötet eine Mutter ihr Kind. Um die Standesehre zu wahren, wird eine Beleidigung im Zweikampfe durch den Tod gerächt. Hier werden die Gesetze in Rücksicht auf die Macht der geltenden Vorurteile eine Ausnahme machen dürfen, zugleich aber darauf Bedacht nehmen, daß die öffentliche Bildung allmählich sich der Vorurteile entwöhne, welche die Strafwürdigkeit des Mordes mildern.

Der ärgste Widerspruch gegen die öffentliche Gerechtigkeit ist die Straflosigkeit des Verbrechers. Wenn ein Unschuldiger, welchen man schuldig glaubt und in diesem Glauben verurteilt, bestraft wird, so ist dieser beklagenswerte Fall ein Beweis, daß die Gerechtigkeit irrt, nicht daß sie schläft. Wenn der anerkannte Verbrecher straflos ausgeht, so fehlt der Gerechtigkeitssinn, und das ist schlimmer als der Irrtum. „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinanderzugehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat, weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.“[1]

3. Begnadigung.

Verbrechen und Strafe verhalten sich zueinander wie Grund und Folge. Wenn der Grund eingetreten ist, so kann keine Macht der Erde die Folge aufhalten. Was die Notwendigkeit der sittlichen Welt fordert, darf die menschliche Willkür nicht hindern. In der Kausalverknüpfung zwischen Verbrechen und Strafe besteht die Strafgerechtigkeit. Keiner Macht im Staate darf es zustehen, das Verbrechen straflos zu machen oder auch nur seine Strafwürdigkeit zu mildern. Darum will sich mit der öffentlichen Gerechtigkeit, streng genommen, das Begnadigungsrecht

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. E. I. (Bd. VI. S. 331—333.)

nicht vertragen; den Verbrecher begnadigen heißt ihn gar nicht oder zu wenig strafen: dies ist nicht Gnade, sondern Unrecht. Nur einen Fall räumt Kant dem Begnadigungsrecht ein: wenn das Staatsoberhaupt in der eigenen Person verletzt worden ist, soll es ihm freistehen, in der eigenen Sache Gnade zu üben. Diese Ausnahme ist unklar und aus mehr als einem Grunde falsch: sie ist unklar, weil Kant hier von dem Souverän redet, also von dem gesetzgebenden Gewalthaber, während das Begnadigungsrecht, wie das Strafrecht, nur bei der regierenden Staatsgewalt sein kann; sie ist falsch, denn das Verbrechen gegen die Staatsgewalt selbst muß als eine der ärgsten Rechtsverletzungen, welche im Staate möglich sind, angesehen werden; daher ist ein Majestätsverbrechen am wenigsten würdig, ein Objekt der Begnadigung zu sein. Auch ist nicht zu begreifen, wie Kant die Majestätsverletzung als eine Privatsache des Souveräns ansehen kann, da er doch selbst den Träger der Staatsgewalt nicht als eine Privatperson betrachtet.[1]

4. Kant und A. Feuerbach. Die Abschreckungstheorie.

Infolge der kantischen Grundsätze vom Strafrecht hat A. Feuerbach eine neue Theorie in die Lehre vom peinlichen Recht eingeführt. Er ist mit Kant einverstanden, daß der Zweck der Strafe nur sie selbst sein kann: nur die Bestrafung, nicht die Besserung des Verbrechens. Der Grund der Strafe liegt nicht in dem, was möglicherweise auf die Strafe folgt, sondern in dem, was ihr tatsächlich vorausgeht: es wird nicht gestraft, weil künftigen Verbrechen vorgebeugt werden soll, auch nicht, damit künftig gut gehandelt werde; keines von beiden kann den Rechtsgrund der Strafe ausmachen: daher läßt sich weder durch die Theorie der Prävention noch durch die der Besserung oder Züchtigung ein Strafrecht begründen: dies sind Zweckmäßigkeitsgründe, aber keine Rechtsgründe.

Beide Theorien bekämpfte Feuerbach in seinen Streitschriften gegen Grolman und Klein. Die Strafe ist nur dann rechtmäßig, wenn sie die notwendige oder gesetzmäßige Folge des Verbrechens ist, sie ist diese gesetzmäßige Folge nur dann, wenn das Gesetz selbst erklärt hat: „Auf dieses Verbrechen folgt diese Strafe!" Eine solche Erklärung ist eine Androhung. Um des Gesetzes willen muß die Strafe ausgeführt und dem Verbrecher zugefügt werden, weil sonst die Androhung des Gesetzes, also dieses selbst nichtig wäre. Die ausgeführte Androhung ist die Ab-

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. E. II. (Bd. VI. S. 337.)

schreckung: sie bedeutet im Sinne Feuerbachs nicht, wie ehedem, daß durch die Strafe des Verbrechers andere von ähnlichen Handlungen, sondern daß jeder von dem Verbrechen durch die Gewißheit abgeschreckt werden soll, daß ihn die angedrohte Strafe notwendig trifft: er soll durch diese Vorstellung genötigt oder psychologisch gezwungen werden, die verbrecherische Tat zu unterlassen. Das Motiv der Unterlassung soll infolge der Abschreckung mächtiger wirken als das der Tat. Daher hat man die Abschreckung im Sinne Feuerbachs auch als den psychologischen Zwang bezeichnet.[1]

Die Geltung der Gesetze ist die Gerechtigkeit, deren Durchführung, sobald sie durch gesetzwidrige Handlungen verletzt worden ist, in der Wiedervergeltung des Verbrechens oder in der Bestrafung des Täters besteht. Die Existenz der öffentlichen Gerechtigkeit ist der Staat, dessen gesetzgebender Wille aus dem Volke entspringt, innerhalb des letzteren unbedingt herrscht und diese Herrschaft soweit erstreckt, als die politische Vereinigung reicht. Zunächst erscheint die öffentliche Gerechtigkeit im Singularis der Volkseinheit. Im Naturzustande existiert die Menge, im Staate das Volk oder die gesetzmäßig vereinigte Menge. Nun gibt es eine Menge Völker und Staaten, die räumlich verbunden sind. Es entsteht die Frage, ob diese auch politisch verbunden sein können und sollen, ob nicht auch der Völkerpluralis ein den Formen der Gerechtigkeit zugänglicher und bedürftiger Stoff ist, ob zwischen Völkern und Staaten nicht auch Rechtsverhältnisse möglich, sogar notwendig sind? Es entsteht die Frage nach der Möglichkeit eines Völker- oder Staatenrechts.

Zwölftes Kapitel.

Die rationale Rechtslehre. C. Völker- und Weltbürgerrecht.

I. Die Aufgabe des Völkerrechts.

1. Der Völkerbund.

Die verschiedenen Staaten oder Völker verhalten sich zunächst wie die einzelnen Personen im Naturzustande, wo nicht bei dem Rechte die Gewalt, sondern bei der Gewalt das Recht ist, wo daher jeder, so weit

[1] P. J. A. Feuerbach: Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven und peinlichen Rechts. (Erfurt 1799.) Kap. I. S. 49flgd. Anhang zu dem vorhergehenden Kap. S. 76flgd. — Derselbe: Über die Strafe als Sicherungsmittel usw. (Chemnitz 1800.) S. 94—96 u. S. 100—113.

er kann, sein gewalttätiges Recht gegen die Anderen geltend macht. Wenn es unmöglich ist, diesen Naturzustand in einen politischen, die natürliche Völkergesellschaft in eine rechtmäßige zu verwandeln, wenn es keine Form der Gerechtigkeit gibt, weit genug, auch die Völker in sich zu fassen, so ist die Gerechtigkeit auf ein enges Gebiet des menschlichen Lebens eingeschränkt: sie reicht dann nur so weit als die bürgerliche Gemeinschaft, aber nicht so weit als die menschliche Vernunft. Doch gilt sie als eine unbedingte Forderung der letzteren und erstreckt sich deshalb auf die gesamte Menschheit.

Man sieht leicht, in welchem Punkte die Schwierigkeit der Aufgabe liegt. Die Gerechtigkeit fordert einen Zustand, worin nur die Gesetze gelten und alle denselben Gesetzen gehorchen. Wenn nun verschiedene Völker denselben Gesetzen untertan sind, so haben sie ein gemeinschaftliches Oberhaupt und bilden bei aller natürlichen Verschiedenheit *ein* politisches Volk, einen Völkerstaat, eine Weltrepublik. Ein solcher Völkerstaat wäre schon dem Umfange nach unmöglich, da er um so vieles die Grenzen überschreitet, mit denen allein sich die Staatseinheit verträgt. Aber ganz abgesehen von den praktischen Hindernissen, die nicht bloß in den Größenverhältnissen liegen, und selbst die Möglichkeit eines Völkerstaates eingeräumt: so wäre diese Form nicht die Lösung der obigen Aufgabe. Wir hätten auf diese Weise die Aufgabe nicht gelöst, sondern verändert. Die Aufgabe heißt nicht: wie aus verschiedenen Völkern *ein* Volk, sondern eine *rechtmäßige Völkergesellschaft* gebildet werden könne? Wir dürfen die Aufgabe nicht so lösen, daß wir den Völkerpluralis aufheben. Die gesuchte Form kann nicht die Vereinigung, sondern nur die Verbindung sein, nicht der Völkerstaat, sondern der *Völkerbund*, nicht die Weltrepublik, sondern die Staatenföderation. Nur auf diese Weise gewinnt das Völkerrecht einen wirklichen Bestand. Es ist entweder gar nicht oder nur so möglich. Unter welchen Bedingungen können die Völker einen solchen Bund eingehen und ihrer Koexistenz die Form einer Rechtsordnung geben?

2. Der natürliche Rechtszustand der Völker. Krieg und Frieden.

Das natürliche Verhältnis der Völker ist, wie das der Individuen, zunächst selbstsüchtiger und kriegerischer Art. Es ist die Frage, ob es ein Recht gibt, Krieg zu führen, ob der offene Gewaltzustand gewissen einschränkenden Grenzen unterliegt, welche zu überschreiten unter allen Umständen für rechtswidrig gelten muß? Kant unterscheidet ein Recht vor, in und nach dem Kriege. Natürlich kann hier von Recht nur in

einem sehr weiten Sinne geredet werden. Denn die bloße Geltung der stärkeren Gewalt schließt jedes strenge Recht aus, und, wie schon die Alten gesagt haben, im Waffenlärm verstummen die Gesetze.

Um einen Krieg rechtmäßig zu beginnen, sind zwei Bedingungen nötig: erstens muß das Volk selbst ihn gewollt und durch seinen Gesetzgeber beschlossen haben, zweitens darf nicht ohne Grund einem anderen Volke der Krieg an- und der Friede aufgekündigt werden. Der rechtmäßige Grund zum Krieg ist aber nur einer: die gefährdete Existenz. Was die friedliche und geordnete Koexistenz der Völker bedingt und ermöglicht, ist rechtmäßig; was diese Koexistenz bedroht oder aufhebt, ist rechtswidrig. Der Krieg ist rechtmäßig, wenn er das Recht der Existenz schützt und verteidigt; er ist nur so lange rechtmäßig, als es zu dieser Verteidigung kein anderes Mittel gibt als die Gewalt. Wenn ein Volk in seiner Existenz durch ein anderes verletzt wird, so ist der Rechtsgrund gegeben, unter dem jenes Volk den Krieg beschließen darf. Die Verletzung kann in verschiedener Weise stattfinden: durch Bedrohung oder durch tatsächlichen Angriff. Es kann der Fall eintreten, daß ein Volk durch seinen bloßen Zustand die Existenz des anderen auf das Feindseligste bedroht, so daß dieses für seine Selbständigkeit alles zu fürchten hat, sei es nun, daß jener bedrohliche Zustand in ungewöhnlichen Kriegsrüstungen oder in einer anwachsenden Macht besteht, welche das Gleichgewicht der Völker und darum die Möglichkeit ihrer Koexistenz aufhebt. In diesem Falle braucht der tatsächliche Angriff nicht abgewartet zu werden, um aus dem Rechtsgrunde der Selbstverteidigung den Krieg zu beginnen.

Jeder rechtmäßige Krieg ist Verteidigungskrieg. Was verteidigt wird und schlechterdings verteidigt werden muß, ist in allen Fällen die rechtmäßige Existenz, d. h. die politische Unabhängigkeit des Volkes. Auch solche Kriege gelten rechtlich für Verteidigungskriege, in denen ein Volk seine Unabhängigkeit von einem anderen erobert. Daraus folgt, daß kein Krieg geführt werden darf in der Absicht, ein anderes Volk zu vernichten. Die Vernichtung ist nur gerecht als Strafe; strafen dürfen nur die Gesetze, wenn sie von denen verletzt sind, welche ihnen zu gehorchen die Rechtspflicht haben. Kein Volk darf dem anderen Gesetze geben, keines darf mithin das andere strafen. Strafkriege sind rechtswidrig: es gibt darum keinen Rechtsgrund zu Kriegen, deren Zweck die Ausrottung oder Unterjochung eines Volkes ist. Das besiegte Land darf nicht zur Kolonie des siegreichen, die besiegten Bürger nicht

zu Leibeigenen der Sieger herabgedrückt werden. Das «vae victis!» hat hier seine Grenze. Diese Grenze macht das Recht der persönlichen Geltung, mit dessen Aufhebung jedes Zusammenbestehen der Personen und Völker möglich zu sein aufhört. Auch im Kriege selbst darf der Grundsatz nicht gelten, daß zwischen Feinden alles erlaubt sei. Und es wäre alles erlaubt, wenn die heimtückischen und niederträchtigen Mittel der Spionerie, des Meuchelmordes usf., wenn die Plündereien der Privatpersonen nicht verboten und als rechtswidrig angesehen würden.

Ein Volk muß das Recht haben, unter gewissen Bedingungen, die sein politisches Dasein bedrohen, den Krieg zu beschließen, aber es muß auch das Recht haben, im Friedenszustande zu beharren, wenn es sich nicht genötigt sieht, Krieg zu führen. Kein Volk darf zum Kriege gezwungen werden weder von innen noch von außen. Wenn es nicht im Interesse eines Staates und darum nicht im Willen des Volkes gelegen ist, an den Kriegen anderer Nationen teilzunehmen, so muß dieser Staat das Recht haben, neutral zu bleiben, die Gewährleistung seiner Neutralität von den kriegführenden Völkern zu verlangen und zur Erhaltung des Friedens sich mit anderen Staaten zu verbünden. Aus dem Rechte des Friedens folgt das Recht der Neutralität, der Garantie und der Koalition.[1]

II. Der ewige Friede.

1. Das Problem.

Der Krieg als solcher kann niemals Zweck, sondern nur das Mittel sein, um den Völkerfrieden auf neuen Grundlagen wiederherzustellen. Der Krieg ist der Naturzustand der Völkergesellschaft; ihr rechtmäßiger und zugleich menschlicher Zustand ist der Friede. Wenn dieser Friede alle Völker der Erde umfaßt und auf solchen Grundlagen ruht, die ihn für immer sichern und alle Bedingungen zu künftigen Kriegen ausschließen, so ist die Gerechtigkeit nicht bloß im Staate, sondern in der Menschheit einheimisch: dann herrscht die Gerechtigkeit auf der Erde. Und was ist der Zweck des menschlichen Geschlechts, wenn es dieser Zweck nicht ist? Die Völker der Erde können nicht ein einziges Volk oder einen einzigen Staat ausmachen, aber sie können einen Bund schließen, einen Staatenverein zum Zweck eines „ewigen Friedens“. Und wenn auch die Idee des ewigen Friedens nicht gleich verwirklicht werden kann,

[1] Rechtsl. T. II. Abschn. II. Das Völkerrecht. § 53—59. (Bd. VI. S. 343—349.)

wenn selbst in der vorhandenen Weltlage diese Idee unausführbar erscheint, so darf sie doch ergriffen und als das Ziel betrachtet werden, dem sich die Menschheit allmählich in stetigem Fortschritte nähert. Diese Idee ist die größte politische Aufgabe, zu deren Lösung die ganze Menschheit zusammenwirkt. Ihre Lösung in einem wirklich vorhandenen Zustande des ewigen Friedens wäre „das höchste politische Gut". Hier kommen Moral und Politik in demselben Punkte zusammen, wo es gilt, die Menschheit selbst aus dem natürlichen Zustand in den sittlichen zu erheben und den Begriff der Gerechtigkeit in seinem weitesten Umfange zu verwirklichen.[1]

Die Idee des ewigen Friedens ist nicht neu, sie war lange vor Kant eine Lieblingsvorstellung der Philanthropen, der utopistische Gedanke eines St. Pierre und J. J. Rousseau. Bei Kant tritt dieser Gedanke ungleich wichtiger und imposanter auf, im Zusammenhange eines tiefgedachten Systems, ohne alle Schwärmerei, ohne alle weichliche Philanthropie, die beide der Philosophie und dem Charakter Kants gleich fern lagen. Hier bewährt sich an ihm selbst jener Unterschied, den er so nachdrücklich hervorgehoben hat, zwischen Schwärmerei und Enthusiasmus. Es war die Gerechtigkeit, welche er darum so gründlich verstand, weil er sie so gründlich liebte. Die Gerechtigkeit ist nicht philanthropisch, noch weniger schwärmerisch. Und eines wollte sich Kant nie einreden lassen: daß die Gerechtigkeit utopistisch sei. Den Satz: «fiat justitia et pereat mundus!» ließ er gelten und übersetzte ihn so: „es geschehe, was recht ist, und wenn alle Schelme in der Welt darüber zugrunde gehen!" Es ist die Gerechtigkeit, welche dem menschlichen Geschlechte den ewigen Frieden zum Ziele setzt. Dieses Ziel gilt ebenso unbedingt als die Vernunft, die es fordert.

Um diese Idee nicht zweifelhaft und im unklaren zu lassen, schrieb Kant seinen philosophischen Entwurf „Zum ewigen Frieden".[2] Als ob es sich um einen wirklichen Friedenstraktat handle, werden in der bündigsten Sprache die „Präliminar- und Definitivartikel" festgesetzt, unter denen ein ewiger Völkerfriede zustande kommen soll. Die beiden Fragen heißen: 1. welches sind die Bedingungen, ohne welche ein ewiger Friede unmöglich ist? 2. welches ist die Form, worin sich der ewige Friede verwirklicht, und die seine Aufrechthaltung verbürgt? Die erste

[1] Rechtsl. T. II. Abschn. II. § 61. (Bd. VI. S. 350—351.)

[2] Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. (1795.) (Kants Werke. Hrsg. v. Hartenstein. Bd. V. S. 411—466.)

Frage will Kant durch „die Präliminarartikel", die andere durch „die Definitivartikel" beantwortet haben. Es handelt sich, kurz gesagt, sowohl um die positiven als die negativen Bedingungen zur Begründung des ewigen Friedens.

2. Die negativen Bedingungen.

Was den Friedensstand der Völker hindern oder stören kann, muß vor allem aus dem Wege geräumt werden. Auf die Entfernung aller dem Kriege günstigen, dem Frieden ungünstigen Verhältnisse im Völkerleben zielen die Präliminierartikel der kantischen Schrift. Wenn alles beseitigt wird, was den Natur- oder Kriegszustand der Völker verewigt, so wird eben dadurch alles vorbereitet, um den entgegengesetzten Zustand eines ewigen Friedens zu ermöglichen. Es gibt Bedingungen, welche den Haß, die Furcht, mit einem Worte die feindseligen Leidenschaften unter den Völkern notwendig erwecken und steigern. Diese Bedingungen sind verschieden nach den Verhältnissen, die zwischen Völkern stattfinden. Nun können sich Völker auf dreifache Weise zueinander verhalten: entweder sie bekriegen sich gegenseitig, oder sie schließen Frieden, oder sie sind im natürlichen (d. h. provisorischen) Friedenszustande.

Wenn sie sich gegenseitig bekriegen, so soll der Krieg nicht rechtswidrig, d. h. auf eine Weise geführt werden, welche den Nationalhaß über Gebühr steigert, einer Nation Grund gibt, die andere zu verachten, und alles gegenseitige moralische Vertrauen aufhebt. Der Krieg soll nicht die ehrlosen Mittel des Meuchelmords, Verrats, Bruchs der Kapitulation usf. brauchen, weil dadurch Nationen so gegeneinander aufgebracht und im gegenseitigen Hasse befestigt werden müssen, daß jedes wirkliche Friedensverhältnis für alle Zukunft unmöglich erscheint. Deshalb werde der Krieg unter allen Umständen so geführt, daß er die mögliche und echte Grundlage eines künftigen Friedens nicht ausschließt.

Wenn Nationen Frieden schließen, so soll der Friedensvertrag wahr, d. h. die Grundlage eines wirklichen, dauerhaften Friedens sein und nicht, wie es in den römischen Kriegen so oft der Fall war, geflissentlich die geheime Anlage zum künftigen Kriege behalten: ein solcher falscher Friedensschluß ist eigentlich kein Friede, sondern nur ein Waffenstillstand, welcher den Krieg verewigt.

Wenn Nationen sich im natürlichen Friedenszustande befinden, so möge nichts geschehen, wodurch sie gegeneinander feindselig aufgebracht werden, also nichts, wodurch ein Volk die politische Unabhängigkeit des

anderen antastet oder verletzt. Die politische Unabhängigkeit eines Volkes kann auf doppelte Weise verletzt werden: durch einen tatsächlichen Eingriff oder durch den gefahrbringenden, furchterregenden Zustand, in welchem sich eine andere politisch benachbarte Nation befindet. Der tatsächliche Eingriff in die Rechte eines Volkes hat einen doppelten Fall. Eine Nation kann wider ihren Willen mit einer anderen vereinigt werden, wenn ihre politischen Rechte und Pflichten von privatrechtlichen Verträgen abhängig sind. Der Staat ist keine Habe, kein Patrimonium, kein Privateigentum: darum darf er nicht durch Privatverträge erworben, ererbt, erheiratet werden. Staaten können einander nicht heiraten. Eine solche Erwerbungsart ist ein politisches Übel, sie verletzt tatsächlich die politische Unabhängigkeit und legt dadurch den Grund zum Völkerhaß und zum Kriege. Ebensowenig können nationale Pflichten durch einen Privatvertrag verhandelt werden, es ist vollkommen rechtswidrig und ein politisches Übel der schlimmsten Art, wenn ein Staat seine Truppen an einen anderen verdingt.

Die zweite Form des tatsächlichen Eingriffs besteht in der Einmischung eines Volkes in die inneren Angelegenheiten eines anderen. Es gibt kein Recht zur Intervention. Die inneren Angelegenheiten und Verhältnisse eines Staates, sie mögen so übel gestellt sein als nur immer möglich, verletzen den anderen Staat nicht und geben ihm darum nie ein Recht, jene Übel von sich aus abzustellen. Jeder Staat ist sein eigener Herr. Es ist eine Rechtsverdrehung und bloße Beschönigung des Unrechts, wenn man vom „bösen Beispiele" redet, welches der schlimme Zustand eines Volkes gibt. Das böse Beispiel reizt am wenigsten, weil es die schädlichen Folgen mit sich führt und alle Welt darüber belehrt: darum ist es anderen Staaten eher nützlich als gefahrbringend. Kein Mensch wird den unglücklichen, durch Parteiungen zerrissenen Zustand eines Volkes nachahmungswürdig finden. Das Beispiel eines solchen Zustandes kann nie ein Rechtsgrund sein, jenes Volk seines politischen Daseins zu berauben; es ist auch nur der vorgebliche Grund, der wirkliche ist die Gewinnsucht.

Der Zustand, wodurch eine Nation der anderen in der Tat bedrohlich und gefahrbringend wird, liegt hauptsächlich in zwei Staatseinrichtungen, die sich unmittelbar nach außen wenden: in der militärischen Macht und in den Finanzen, nämlich den Staatsschulden. Hier liegen die stärksten Veranlassungen zu Kriegen, daher hier das Übel an der Wurzel zu tilgen ist. Die militärische Bildung und Übung

der ganzen waffenfähigen Nation ist durchaus nötig, denn jedes Volk muß die Kraft haben, sich selbst und seine politische Unabhängigkeit zu verteidigen. Aber die stehenden Heere sind nach außen eine bedrohliche Macht, nach innen eine ungeheure, die Staatsschulden vermehrende Last, welche zu erleichtern selbst der Krieg nötig scheinen kann. Die stehenden Heere sind der eigentliche und fortwährende Kriegszustand, das äußerste Gegenteil eines ewigen Friedens. Hier bewegt man sich in einem Zirkelschluß, für dessen Auflösung sich unter den gegebenen Verhältnissen schwerlich die Formel finden läßt: solange es stehende Heere gibt, ist der Krieg notwendig, und solange es Kriege gibt, sind stehende Heere notwendig. Beides ist richtig, und darum steht die Sache so, daß entweder alle Staaten oder keiner entwaffnen, d. h. die stehenden Heere abschaffen kann. Das Kreditsystem der Staaten ist für die Industrie von der größten Wichtigkeit und in dieser Rücksicht eine der fruchtbarsten und segensreichsten Erfindungen. Allein der Krieg häuft die Schuldenlast und führt die Staaten dem Bankerott entgegen. Der drohende Bankerott eines Staates ist anderen Staaten gegenüber ein gefahrvoller Zustand, der einer Läsion gleichkommt. Auch hier geraten wir in einen ähnlichen Zirkel: der Krieg macht die Staatsschulden und führt zum Bankerott, welcher selbst wieder den Krieg erzeugt; es muß darum der Grundsatz gelten, daß überhaupt keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel erlaubt sind.

Wir haben die negativen Bedingungen des ewigen Friedens, die abzustellenden Hindernisse desselben als soviele politische Übel logisch entwickelt. Kant faßt sie als Präliminarien in folgende Sätze:

1. Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalte des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.
2. Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleich viel) von einem anderen Staat durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.
3. Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören.
4. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.
5. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen.
6. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem anderen solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künf-

tigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind Anstellung der Meuchelmörder, Giftmischer, Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats in dem bekriegten Staate usf.[1]

3. Die positiven Bedingungen.

Es bleibt noch die Frage übrig: wenn die Übel entfernt sind, die den dauernden Völkerfrieden unmöglich machen, welches ist die Form, worin er sich verwirklicht? Welches sind die positiven Bedingungen des ewigen Friedens? Es müssen Formen sein, welche die Friedensdauer nicht bloß ermöglichen, sondern verbürgen.

Die erste Bedingung ist, daß die Völker Staaten bilden und in bürgerlichen Verfassungen leben. Zwischen politischen und wilden Völkern läßt sich kein verbürgter Friedensstand denken. Aber nicht jede bürgerliche Verfassung enthält die zur Friedensdauer nötigen Bedingungen in sich, nicht jede schließt die Übel von sich aus, welche den Krieg begünstigen und erzeugen. Wenn in einem Staate unabhängig von dem Interesse aller das Interesse und der Wille eines Einzigen herrscht, so wird persönlicher Ehrgeiz, Eroberungslust, Staatsklugheit stets zum Kriege bereit sein. Wenn in einem Staate die regierende Gewalt zugleich die gesetzgebende ausmacht, so kann hier in dem einseitigen Interesse der regierenden Gewalt ein Krieg unternommen werden. In beiden Fällen gibt die bürgerliche Verfassung keine Garantie gegen einen ungerechten Krieg, viel weniger eine für die Dauer des Friedens.

Es folgt, daß nur eine solche Verfassung den ewigen Frieden verbürgt, in welcher erstens die gesetzgebende Gewalt bei den Repräsentanten des Volks, und zweitens die regierende Gewalt von der gesetzgebenden getrennt ist. Die Erfüllung der ersten Bedingung macht die repräsentative, die der zweiten die republikanische Verfassung. Wo gesetzgebende und regierende Gewalt zusammenfallen, ist die Verfassung „despotisch". In der demokratischen Staatsform fallen beide Gewalten natürlicherweise zusammen, darum erscheint unserem Philosophen die Demokratie so wenig republikanisch, daß er sie vielmehr für eine notwendigerweise despotische Verfassung erklärt. Die beste und dem Völkerfrieden günstigste Verfassung wird darum diejenige sein, in welcher die gesetzgebende von der regierenden Gewalt dergestalt getrennt ist, daß die Träger der ersten so viele als möglich, die Träger der anderen so wenige als möglich sind, das Personal der gesetzgebenden Gewalt den möglich

[1] Zum ewigen Frieden. Abschn. I. Kants Werke. Hrsg. v. Hartenstein 1838 bis 1839. Bd. V. S. 414—420.

größten, das der regierenden den möglich kleinsten Umfang hat: die repräsentative oder konstitutionelle Monarchie.[1]

Wenn sich die Völker in einer solchen bürgerlichen Verfassung befinden, welche alle Bedingungen zu ungerechten Kriegen ausschließt, so bilden sie einen Völkerverein, der alle internationalen Streitigkeiten friedlich schlichtet und auf diese Weise den dauernden Frieden erhält oder den Friedenszustand verewigt. Ein solcher Friedensbund ist mehr als ein Friedensvertrag; dieser endigt einen Krieg, jener macht alle Kriege unmöglich. Wenn alle Völker einen einzigen Staat, eine Weltrepublik ausmachen könnten, so wäre dies freilich die sicherste Art, alle Streitigkeiten durch die Gesetze zu schlichten, und der Streit durch die Waffen wäre für immer unmöglich. Da ein solcher Völkerstaat sich nicht ausführen läßt, so ist der einzige Ersatz, „das negative Surrogat desselben", der Völkerbund: ein permanenter Staatenkongreß, welcher gleich einem Amphiktyonengerichte von größtem Umfange die Völkerprozesse entscheidet.

Endlich verlangt der ewige Friede, daß alle Hostilität unter den Angehörigen verschiedener Völker und Staaten aufgehoben sei. Keiner kann das Recht beanspruchen, im fremden Staate bürgerliche Geltung zu haben, auch nicht als Gast ein Genosse des fremden Volkes zu sein, aber er soll berechtigt sein, das fremde Land zu besuchen, ohne als Feind angesehen zu werden. Dieses Besuchsrecht gelte für alle Länder der Welt. Wo es nicht gilt, da herrscht die Hostilität und mit ihr der rohe gewalttätige Naturzustand; wo es gilt, da ist an die Stelle der Hostilität „die allgemeine Hospitalität" getreten. In diese letztere setzt Kant das Weltbürgerrecht als die letzte definitive Bedingung des ewigen Friedens; es soll eine Folge des Völkerrechts sein, nicht bloß ein Geschenk der Philanthropie.

In folgenden drei Sätzen werden die positiven Bedingungen des ewigen Friedens zusammengefaßt:

1. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.
2. Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.
3. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.[2]

[1] S. voriges Kap. S. 146 flgd.

[2] Zum ewigen Frieden. Abschn. II. Werke hrsg. v. Hartenstein. Bd. V. S. 421—434.) Vgl. Rechtslehre. T. II. Abschn. III. § 62. Beschl. (A. A. Bd. VI. S. 354—355.)

1. Der ewige Friede als menschlicher Naturzweck.

Die Herrschaft der Gerechtigkeit unter den Völkern der Erde in der Form des ewigen Friedens ist das notwendige Ziel der Menschheit. Daß dieses Ziel wirklich erreicht werde, verheißen zwei Mächte, welche den Menschen die Richtung dahin bezeichnen und geben, beide unabhängig von aller Politik: der natürliche Zwang und die sittliche Vernunfteinsicht.

Die Natur zwingt den Menschen, unfreiwillig die Bahn zu betreten, deren letztes Ziel die Friedensherrschaft unter den Völkern ist, eine Bahn, von welcher der Gang der Politik oft genug ablenkt, in welche wieder einzulenken die Macht der Natur selbst nötigt. Nennen wir es nun Schicksal oder Vorsehung, die menschliche Welt ist von Natur so eingerichtet, daß sie nicht anders kann, als unter den Formen der öffentlichen Gerechtigkeit in weitestem Umfange leben. Es ist, als ob die Natur mit der größten Weisheit alle Mittel vereinigt habe, welche unfehlbar dem menschlichen Dasein seine staatsbürgerlichen, internationalen, weltbürgerlichen Rechtsformen geben. Die Erde ist gemacht, um von Menschen bewohnt zu werden; der Mensch kann und soll überall leben. Das natürliche Mittel, das menschliche Geschlecht über die Erde zu verbreiten, ist der Krieg; der natürliche Trieb zum Kriege ist der Eigennutz und das von kriegerischem Mute belebte Selbstgefühl. Und wieder ist es der Krieg, welcher die Menschen mit unwiderstehlicher Naturgewalt zwingt, sich zu vereinigen. Die stärkste Vereinigung ist die beste, keine ist stärker als die politische, als der Staat, dem alle gehorchen; keine Staatsmacht ist sicherer und darum mächtiger als die Herrschaft des Gesetzes. Weil von Natur die Gewalt das größte Recht hat, so zwingt die Natur selbst dazu, daß zuletzt das Recht die größte Gewalt hat: sie zwingt die Menschen, gute Bürger zu werden, nicht aus moralischen, sondern aus natürlichen Gründen, aus dem Grunde der Selbsterhaltung.

Die Natur hat die Zwangsmittel, die Völker zu trennen und abzusondern. Diese Mittel trennen gewaltiger, als jemals ein Universalstaat, dieses Kunstprodukt der Politik, imstande ist, die Völker zu vereinigen: die Mittel der natürlichen Trennung sind die Unterschiede der Sprachen und Religionen. Und wieder hat die Natur die stärksten Mittel, die Völker zu vereinigen: der Eigennutz hat den Erwerbstrieb, dieser den Handel zur Folge, dieser den Völkerverkehr im ausgedehntesten Umfange, den Reichtum und die Geldmacht, welche nichts

ärger scheut als den Krieg. Alle politischen Kriegsabsichten scheitern zuletzt an der Geldmacht und der Weltindustrie, deren Grundlage der Friede ist. So erzeugt sich unabhängig von der Politik und Moral von selbst und unwillkürlich aus dem Mechanismus der menschlichen Neigungen eine Friedensherrschaft in der Welt, welche mächtiger ist als alle Kriegsgelüste. Auf diesem Wege sichert die Natur durch praktische Motive die Richtung auf das Ziel des ewigen Friedens.[1]

5. Das Recht der Philosophen im Staate. Kant und Plato.

Zu diesem Mechanismus der Neigungen, wodurch die Natur den Völkerfrieden veranstaltet und gleichsam garantiert, gesellt sich die sittliche Vernunfteinsicht, die jenes Ziel um seiner selbst willen verfolgt. Diese Einsicht zu verbreiten, das Ziel selbst mit allen seinen Bedingungen allen erkennbar zu machen, ist die Aufgabe der Philosophen. Diese sollen über die Möglichkeit des öffentlichen Friedens, über die Bedingungen desselben gehört und von den öffentlichen Gewalthabern zurate gezogen werden. Aber wie kann man von der Politik verlangen, daß sie auf die Philosophen höre? Wie kann man den Staatsmännern, Gesetzgebern und Regenten zumuten, daß sie die Philosophen um Rat fragen? Wenn Kant niemals ein Schwärmer war, so ist er, wie es scheint, an dieser Stelle einer geworden. Seit Plato hat kein Philosoph eine solche Sprache geführt. Indessen die Sache ist von Kant nicht so schwärmerisch gemeint, als sie zu sein den Anschein hat. Er bildet sich nicht ein, daß die Philosophen in dieser Rücksicht ernstlich gefragt werden sollen, sondern er meint, man solle sie im geheimen fragen oder stillschweigend dazu auffordern, ihre Meinung zu sagen: d. h. man solle sie reden lassen und ihnen nichts geben als öffentliche Gedankenfreiheit. Er nennt dieses den Philosophen eingeräumte Recht „den geheimen Artikel zum ewigen Frieden"[2]. Der Ausdruck ist mit Humor gewählt. Die geheime Frage der Staatsmänner an die Philosophen ist die stillschweigende, welche nichts anderes bedeutet, als daß die Philosophen *ungefragt* reden dürfen. Darum bezeichnet sie Kant als „geheime Räte", weil sie öffentlich oder ausdrücklich keiner in Staatsangelegenheiten fragen wird. Der einzige geheime Artikel zum ewigen Frieden ist in dem Satz enthalten: „Die Maximen der Philosophen über die

---

[1] Zum ewigen Frieden. Abschn. II. Erster Zusatz: Von der Garantie des ewigen Friedens. (Werke hrsg. v. Hartenstein 1838—1839. Bd. V. S. 435. 444.)

[2] Ebendas. Abschn. II. Zweiter Zusatz: Geheimer Artikel zum ewigen Frieden. (Ebendas. Bd. V. S. 444 u. 445.)

Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zurate gezogen werden".[1]

Plato setzte die Verwirklichung seines Idealstaats, welcher ein vollkommenes Kunstwerk und Abbild der Gerechtigkeit sein wollte, auf eine Bedingung, die unerfüllt blieb: wenn die Könige philosophieren oder die Philosophen Könige werden! Diese stolze Forderung macht Kant nicht. Aber er ist nicht weniger stolz in der Art, wie er sie verwirft. „Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich und, weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottierung und Klubbenverbindung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propaganda verdachtlos."[2]

Dreizehntes Kapitel.

Die Tugendlehre. A. Die Pflichten gegen sich selbst.

I. Begriff und Umfang der Tugendpflichten.

1. Die ethischen Pflichten und deren Einteilung.

Die Freiheitsgesetze sind doppelter Art, äußere und innere: die Erfüllung der ersten ist erzwingbar, die der anderen nicht; jene sind Rechtsgesetze, diese Moralgesetze. Jedes Gesetz ist eine zu erfüllende Pflicht. Wenn es sich um ein inneres oder moralisches Gesetz handelt, so geschieht die Erfüllung bloß um der Pflicht willen. In der Gesetzmäßigkeit der Triebfeder besteht hier einzig und allein die Pflichtmäßigkeit. Die äußeren Freiheitsgesetze fordern nur, daß die Handlung mit dem Gesetz übereinstimme, alles andere ist ihnen gleichgültig; die inneren dagegen, daß die Gesinnung dem Gesetze und nur diesem entspreche. Die Rechtsgesetze beziehen sich bloß auf die Handlung, die Moralgesetze auf die Maxime der Handlung; die Handlung kann erzwungen werden, nie die Gesinnung: solche Pflichten, deren Erfüllung

[1] Zum ewigen Frieden. Abschn. II. Zweiter Zusatz. (Werke hrsg. v. Hartenstein 1838–1839. Bd. V. S. 441.) — [2] Ebendas. S. 445.

unerzwingbar ist, heißen ethische im Unterschiede von den juridischen. Wozu uns die sittlichen Pflichten verbinden, ohne daß sie uns jemals dazu zwingen können, ist die pflichtgemäße Gesinnung, welche an den sinnlichen und selbstsüchtigen Neigungen ihren hartnäckigen und immer erneuten Gegner findet: sie lebt im fortwährenden Kampfe mit den widerstrebenden Neigungen, mit dieser „Brut gesetzwidriger Gesinnungen", und erprobt sich nur durch den Sieg über diesen beständigen und rastlosen Feind. Man kann die Stärke des moralischen Grundsatzes und seiner Kraft an der Stärke der bekämpften und überwundenen Neigungen messen: diese im Kampfe bewährte Gesinnungsfestigkeit ist die sittliche Tapferkeit, die eigentliche Kriegsehre des Menschen, die Tugend. Die ethischen Gesetze verpflichten uns zur Tugend und können darum „Tugendpflichten" genannt werden: es sind diejenigen Pflichten, deren Erfüllung nur möglich ist durch die tugendhafte Gesinnung.[1]

Jede Pflicht ist ein zu erfüllender Zweck von unbedingter Geltung. Ein solcher absoluter Zweck kann nur die zwecksetzende oder praktische Vernunft, der vernünftige Wille oder die Person sein. Innerhalb unserer Welt ist die einzige Person der Mensch: darum ist der Mensch als Selbstzweck oder die Menschenwürde das einzige Objekt, worauf sich alle unsere Pflichten beziehen.[2] Es gibt nur Pflichten gegen Menschen und nur im uneigentlichen Sinne Pflichten gegen andere Wesen. Gegenstand und Thema aller Pflichten ist die Menschheit entweder in unserer eigenen Person oder in der unserer Nebenmenschen: in diese beiden Gebiete teilt sich demgemäß die Ethik.

Das oberste Pflichtgebot lautet: nimm in allen deinen Handlungen die Menschenwürde in dir und in den anderen zum Zweck; tue nichts, was diesen Zweck beeinträchtigt! Handle stets aus Achtung vor der Menschenwürde und nie aus der entgegengesetzten Maxime![3] Wenn unser Wille der Menschenwürde völlig entspricht, so befinden wir uns im Zustande der Vollkommenheit. Die äußere Vollkommenheit eines der Menschenwürde gemäßen Daseins ist die Glückseligkeit, die innere oder moralische ist unsere eigene Tat. Niemand vermag diese Art der Vollkommenheit in einem anderen zu bewirken, denn niemand kann für einen anderen wollen, wohl aber kann durch unsere tätige Mitwirkung die Glückseligkeit unserer Mitmenschen gefördert werden. Daher läßt

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Einl. I. Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre. (Bd. VI. S. 379—382.) — [2] S. oben Kap. VI. S. 73—75.
[3] Metaph. Anfangsgr. d. Tugendlehre. Einl. II. III. (Bd. VI. S. 382—383.)

sich der Inhalt unserer Pflichten genauer so fassen: „mache zum Zweck deiner Handlungen die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit!“ Jene bildet das durchgängige Thema aller Pflichten gegen uns selbst, diese das aller Pflichten gegen die anderen. So sind die Pflichten ihrem Inhalte nach verschieden: es gibt deshalb eine Mehrheit von Pflichten, darum auch eine Mehrheit von Tugenden, denn jede Pflichterfüllung ist Tugend.[1]

Die ethischen Gebote fordern die Handlung um der Pflicht willen: ich soll um ihrer selbst willen die eigene Vollkommenheit wie die fremde Glückseligkeit befördern. Damit eröffnet sich vor mir ein weiter Spielraum des Handelns: das Gesetz sagt nicht, was ich im einzelnen Falle zu tun habe, es bestimmt nur meine Maxime, nicht die Handlung selbst. Auf welche Art ich zum Besten der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit handeln soll, welche Mittel in dieser Absicht zu ergreifen sind, und was geschehen soll, wenn verschiedene Pflichten einander widerstreiten und einschränken: darüber sagt das ethische Gesetz nichts. Die Maxime ist bestimmt und genau, die Befolgung unbestimmt und weit. Je weiter die Verbindlichkeit, um so unvollkommener, je enger, um so vollkommener, die engste Verbindlichkeit, wodurch die Handlung in der genauesten Weise bestimmt wird, ist die vollkommenste. Je unvollkommener die Verbindlichkeit ist, um so unvollkommener ist auch die verbindende Pflicht. Darum nennt Kant die Tugendpflichten, soweit sie positiv sind, „weit und unvollkommen“; sie sagen nur, was wir beabsichtigen, nicht was wir tun sollen; sie sagen genau, was wir nicht tun sollen: sie sind vollkommen als Verbote, nicht als Gebote.

In diesem Punkte unterscheiden sich wieder die Moralgesetze von den Rechtsgesetzen, die ethische Verbindlichkeit von der juridischen. Die juridische ist eng, die Rechtspflichten sind vollkommen; in dem engen Spielraume, welchen sie vorschreiben, bewegt sich der gebundene und erzwingbare Gehorsam mit voller Sicherheit. Eine solche Sicherheit fehlt in dem weiten Spielraume des moralischen Handelns. Hier entsteht im Zusammenstoß der Umstände ein Widerstreit der Pflichten, welcher Ausnahmen zu rechtfertigen scheint und ein Abwägen der Fälle nötig macht, wobei die willkürliche Reflexion sich in weiten Grenzen ergeht. So bildet sich in der Tugendlehre die Anlage zur „Kasuistik“, welche in der Rechtslehre fehlt. Weil die ethischen Gesetze vielumfassend und unbestimmt sind, gehört Übung dazu, um in jedem gegebenen Falle

[1] Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. IV—V. (Bd. VI. S. 385—388.)

die Pflicht richtig zu erkennen und demgemäß zu handeln: eine theoretische und praktische Übung, zu deren Bestimmung die Ethik eine Methodenlehre gibt, welche die Rechtslehre bei der Natur ihrer Pflichten nicht nötig hatte.[1]

2. Die tugendhafte Gesinnung und deren Gegenteil.

Mit dem Begriffe der Tugend ist auch der ihres Gegenteils gegeben. Tugend ist Handlung aus pflichtmäßiger Maxime: ihr Gegenteil hat demnach den doppelten Fall, daß entweder alle Maxime fehlt oder die entgegengesetzte wirkt. Entweder wird aus pflichtmäßiger Maxime gehandelt oder aus gar keiner oder aus einer anderen als der pflichtmäßigen, d. h. aus pflichtwidriger Maxime: der erste Fall ist die Tugend, die Gesinnung ist nie erzwingbar, darum ist die tugendhafte Handlung mehr als bloß schuldig, sie ist (rechtlich angesehen) verdienstlich; der zweite ist die Abwesenheit der Tugend, das nichtpflichtmäßige, grundsatzlose und darum moralisch wertlose Handeln oder der moralische Unwert; der dritte ist das Handeln aus pflichtwidriger Gesinnung, die vorsätzliche Übertretung der Pflicht, das konträre Gegenteil der Tugend oder das Laster.[2]

Tugend und Laster unterscheiden sich mithin durch die moralische Denkweise oder durch ihre Maximen, welche entgegengesetzter Art sind: daher ist ihr Unterschied nicht graduell, sondern spezifisch, sie sind aus dem Grunde, d. h. vermöge ihres Ursprungs verschieden. Hier ist der Punkt, wo sich die kantische Ethik der aristotelischen entgegenstellt. Aristoteles betrachtete die natürlichen Triebe gleichsam als den Stoff der Tugend und diese als deren richtige Form, als deren harmonisches Verhältnis: die Tugend galt ihm als der maßvolle Trieb, als die richtige Mitte zwischen den beiden Extremen des Zuviel und Zuwenig. Es gibt eine natürliche Begierde nach Besitz: wenn dieser Trieb in extremer Weise sich vermindert, so entsteht die Verschwendung; wenn er in extremer Weise wächst, so entsteht der Geiz; wenn er zwischen Verschwendung und Geiz die richtige Mitte hält, so bildet er die Liberalität, welche Sparsamkeit und Freigebigkeit in sich vereinigt. Die Liberalität ist Tugend, Verschwendung und Geiz sind Laster. So bildet die Tugend die richtige Mitte entgegengesetzter Triebe, das Gegenteil der Tugend ist der Trieb im Übermaße entweder der Stärke oder des

[1] Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. VII. (Bd. VI. S. 390—391), XVII. Anmkg. (Bd. VI. S. 411—412.)

[2] Ebendas. Einl. II. Anmkg. VII. (Bd. VI. S. 384 u. S. 390—391.)

Mangels: die Tugend ist der wohlgeformte und maßvolle, das Laster der formlose, ungemäßigte Trieb. Der Unterschied zwischen Tugend und Laster ist hier nicht generell, sondern graduell. Wenn diese aristotelische Theorie der Tugend richtig wäre, so würde nach unserem Philosophen folgen, daß man aus der Tugend durch Vermehrung oder Verminderung das Laster erzeugen könnte, und ebenso umgekehrt, es würde folgen, daß man auf dem Wege von einem Laster zu dem entgegengesetzten die Tugend wie eine Station passieren müßte, denn als das Mittlere liegt sie auf dem Wege zwischen beiden Extremen. So aber verfehlt man die richtige Unterscheidung zwischen Tugend und Laster wie die richtige Unterscheidung der Laster selbst. Aus diesem doppelten Grunde ist die aristotelische Theorie unrichtig und unbrauchbar. Der Geiz ist die extreme Habsucht, die Verschwendung soll davon das maßlose Gegenteil sein, als ob diese nicht auch habsüchtig, maßlos habsüchtig, also ebenfalls geizig sein könnte, in sehr vielen Fällen sein muß! Der Verschwender will haben, um zu genießen; der Geizige will haben, um zu besitzen: also unterscheiden sich beide nicht durch den Grad, sondern durch die Maxime ihrer Habsucht. Wenn die Absicht auf den Besitz die Maxime der Handlungen bildet, wenn alle Handlungen auf diesen Zweck abzielen, so entsteht der Geizhals; wenn die Absicht auf den Genuß die Handlungen beherrscht, so entsteht der Verschwender. Hieraus erhellt, daß man nur durch die Art und Beschaffenheit der Maximen die Laster sowohl von der Tugend als voneinander zu unterscheiden vermag.

Die Tugend ist nicht bloß eine: diesen Satz hält Kant der stoischen Sittenlehre entgegen. Die Tugend ist nichts Mittleres: dieser Satz gilt wider die aristotelische Ethik. Die Tugend ist nichts Empirisches: dieser Satz widerspricht der gesamten dogmatischen Sittenlehre, welche auf natürliche Neigungen die Tugend gründen wollte.[1]

3. Die moralische Disposition und Selbstprüfung. Das Gewissen.

Es gibt eine der Tugend günstige und eine ihr entgegengesetzte Gemütsverfassung. Nur in der vollkommenen inneren Freiheit kann die Pflicht der selbstgewählte, herrschende Grundsatz unserer Handlungen werden. Diese Freiheit ist getrübt, wenn die Affekte, die natürlichen Wallungen des Herzens, überhandnehmen und das Temperament

[1] Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. XIII. Allg. Grundſ. d. Metaph. der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre. (Bd. VI. S. 403—405.) Vgl. Tugendl. Buch I. Abt. I. Hauptſt. II. Zweiter Artikel. § 10. (Bd. VI. S. 432 ff.)

herrscht; sie ist vollkommen aufgehoben und in ihr Gegenteil verkehrt, wenn die Leidenschaften, die selbstsüchtigen Begierden des Herzens, in uns walten und die Selbstliebe herrscht. Ein Beispiel des Affekts ist der Zorn, ein Beispiel der Leidenschaft der Haß. In beiden Fällen ist der Mensch seiner selbst nicht mächtig und darum zur Tugend und moralischen Pflichterfüllung unfähig. Nur in der vollkommenen Herrschaft über sich selbst wird das Gemüt zum tugendhaften Handeln fähig; nur in dieser Verfassung kann der Pflichtbegriff klar und deutlich auftreten, in jeder anderen ist er umwölkt oder ganz und gar verdunkelt. Die Herrschaft über sich selbst besteht in der affekt- und leidenschaftslosen Stimmung, in der „moralischen Apathie", welche nicht abgestumpfte Gleichgültigkeit oder Indifferenz, sondern jene sichere Gemütsruhe ist, die den Zustand der moralischen Gesundheit ausmacht. Und weil der Mensch nur mit voller Freiheit tugendhaft handeln kann, darum darf das tugendhafte Handeln auch nicht Gewohnheit oder Fertigkeit werden, denn jede Gewohnheit ist ein unwillkürliches Handeln, worin die selbstbewußte Freiheit erlischt.

Wir haben schon früher von einem moralischen Gefühle geredet, welches der Pflichtbegriff in unserem Gemüte erweckt und wodurch dieses in eine dem pflichtmäßigen Handeln günstige Stimmung versetzt wird: dieses Gefühl bildet einen moralisch-ästhetischen Zustand, den Kant als die „Prädisposition zur Tugend" bezeichnet. In ihm vereinigt sich das Gefühl für die eigene Würde mit dem Gefühle für das Wohl der anderen, das Selbstgefühl mit der Menschenliebe: dieses Gefühl der Selbstachtung ist die günstige Prädisposition zur Erfüllung der Pflichten gegen uns selbst, dieses Gefühl der Menschenliebe die günstige Prädisposition zur Erfüllung der Pflichten gegen die anderen.[1]

Aber weder die innere Gemütsfreiheit und Herrschaft über sich selbst noch die moralischen Empfindungen sind an sich schon Tugend. Diese liegt nur in der Maxime, in der Maxime, welche nichts enthält als die Pflicht. Es ist sehr leicht, daß eine andere Absicht mit aller Harmlosigkeit den Schein der Pflicht annimmt, daß sich das gute, im Grunde eigenliebige Herz als Pflichtbewußtsein gebärdet und das tugendhafte Handeln in der Wurzel verdirbt. Nichts ist natürlicher als diese Vermischung der Pflicht mit der Neigung, als diese stille und unwillkürliche sophistische Überredung, die unsere Neigungen und Wünsche

[1] Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. XII. a. c. d. XVI. XVII. (Bd. VI. S. 399ff., S. 401—403 u. S. 408—412.)

als Pflichten erscheinen läßt; nichts ist dem moralischen Handeln, der Tugend im strengen Sinne, gefährlicher. Darum ist vor aller Pflichterfüllung nötig, daß man das unwillkürlich Vermischte genau sondert und tief in das eigene Herz hineinblickt, um die wahre Pflicht von der falschen, das Wesen vom Schein zu unterscheiden. Diese Prüfung ist die moralische Selbsterkenntnis. „Prüfe dein Herz!" ist das erste Gebot aller Pflichten, die erste Pflicht gegen sich selbst als Bedingung aller anderen. Die Höllenfahrt, wie Kant sagt, ist der Weg zur Vergötterung. Jene moralische Selbstprüfung ist unsere Höllenfahrt. Ihr Weg führt zwischen der Scylla und Charybdis hindurch, die beide vermieden werden müssen, wenn wir nicht moralischen Schiffbruch, den schlimmsten von allen, leiden sollen. Jene beiden Gefahren sind „die schwärmerische Selbstverachtung" und „die eigenliebige Selbstschätzung", die falsche Demut und der falsche Stolz. Wer in sein eigenes Herz schaut und sich in der Überzeugung gleichsam wohltut: „ich bin zu allem Guten vollkommen unfähig", der ist an der einen Klippe gescheitert; wer in sein eigenes Herz schaut und ausrufen kann: „siehe da! es ist alles sehr gut!" der scheitert noch schlimmer an der anderen.[1]

Die Idee der Pflicht lebt in uns, wir können und sollen dieselbe zur alleinigen Maxime unseres Handelns machen. Ob wir es wirklich tun oder getan haben, ist die Frage. Auf diese Frage gibt es eine ganz gewisse, ganz unfehlbare Antwort: diese Antwort ist das Gewissen, welches auch ungefragt redet, weil es stets richtet. Jeder Mensch ist in seinem Gewissen der geborene und unfehlbare Richter über sich selbst, jeder hat den unsichtbaren Richter und hört seine Stimme, nicht jeder, bei weitem die wenigsten beherzigen, was er sagt.

Das Gewissen richtet jede unserer Handlungen und entscheidet, ob sie tugendhaft war oder nicht: im ersten Fall wird sie losgesprochen, im anderen verurteilt. Entweder war die Handlung tugendhaft oder sie war es nicht, sie kann nicht beides zugleich sein, nicht zugleich losgesprochen und verurteilt werden. War sie verdammungswürdig, so wird sie nie entschuldigt: es gibt kein weites Gewissen. War sie verdammungswürdig, so wird sie noch weniger losgesprochen: es gibt kein ungerechtes Gewissen. War sie in ihrem innersten Grunde nicht tugendhaft, so wird sie nie als gut gelten: es gibt kein irrendes

[1] Metaph. Anfangsgr. d. Tugendl. T. I. Buch I. Hauptst. III. Abschn. II. Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst. § 14 u. 15. (Bd. VI. S. 441—442.)

Gewissen. Ein Richter von weitem Gewissen läßt, um bildlich zu reden, auch fünf einmal gerade sein; ein ungerechter Richter läßt auch sauer einmal für süß gelten; einem irrenden Richter kann auch schwarz einmal weiß erscheinen. Ein solcher Richter ist nun das Gewissen niemals: es ist immer eng, gerecht, unfehlbar. Es kennt jede unserer Handlungen in ihrem innersten Grunde. Ob die Handlung tugendhaft war oder nicht, darüber kann sich das Gewissen nie täuschen, denn der moralische Charakter meiner Handlung hängt einzig und allein davon ab, ob ich in der Handlung die Pflicht gewollt habe oder nicht. Möglicherweise habe ich in dem bestimmten Fall etwas für Pflicht gehalten, was nicht Pflicht war, ich habe über die Pflicht unrichtig geurteilt, ich habe geirrt. Ein solcher Irrtum hebt den moralischen Charakter der Handlung selbst nicht auf, er haftet an meinem Urteile, nicht an meiner Handlung. Wenn diese Handlung in gar keiner selbstsüchtigen Absicht geschah, so war der Wille rein, so war die Maxime pflichtmäßig, und darüber allein richtet das Gewissen. Über diesen Punkt gibt es keinen Irrtum. Ob meine Absicht pflichtmäßig oder selbstsüchtig war, darüber ist bei dem Gewissen, dem Herzenskündiger in mir, keine Täuschung möglich.

Aber wie ist das Gewissen selbst möglich? Ich, das Subjekt dieser Handlung, bin der Angeklagte; Ich, das Gewissen, bin der Richter über diese Handlung: also bin ich Richter und Partei zugleich, also ist hier Richter und Partei eine Person. Wie ist dies möglich? Im bürgerlichen Leben wäre eine solche Vereinigung die ungerechteste aller Formen der rechtsprechenden Gewalt. Wie kann in einer solchen Form der Gerichtshof eingerichtet sein, bei welchem nie auch nur die kleinste Ungerechtigkeit stattfindet? Das Problem ist bereits gelöst. Ein anderes ist das handelnde, ein anderes das richtende Ich; jenes ist der „empirische", dieses der „intelligible Charakter", welcher den empirischen Charakter in allen seinen Handlungen begründet und verpflichtet, durchschaut und richtet. Wäre der Mensch nicht intelligibler Charakter, so wäre nicht zu erklären, wie er sich selbst verpflichten, wie es also Pflichten gegen sich selbst geben könnte. Die menschliche Natur vereinigt Sinnlichkeit und Freiheit.[1]

---

[1] Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. XII. b. (Bd. VI. S. 400—401.) Eth. Elementarl. Buch I. Einl. § 1—3. (Bd. VI. S. 217—218.) Ebendas. Buch I. Hauptst. III. Abschn. I. § 13. (Bd. VI. S. 437—440; besonders Anmkg. S. 439.) Über Kants Lehre vom Gewissen vgl. oben Kap. VII. Nr. II. 2. (S. 91—97.)

1. Moral und Religion. Die Grenzen des Pflichtbegriffs.

Durch das Gewissen wird der Mensch verantwortlich für alle seine Handlungen, nicht für die äußere Tat, sondern für die geheime Absicht: diese Verantwortung gehört nicht vor das Forum eines bürgerlichen Gerichtshofes, sondern verlangt einen unsichtbaren Richter, welcher als das allverpflichtende Wesen, als der moralische Gesetzgeber, als Weltschöpfer oder Gott vorgestellt werden muß. Jetzt erscheinen die Pflichten als *göttliche* Gebote, ihre Bedeutung ist nicht mehr bloß moralisch, sondern *religiös*. Die religiöse Vorstellungsweise gründet sich auf die moralische, nicht umgekehrt. Und wie die Pflichten sämtlich reine Vernunftgesetze sind, so wird auch die Religion ihrem wahren Inhalte nach „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu begründen sein.

Nicht weil sie göttliche Gebote sind, gelten die sittlichen Gesetze für Pflichten, sondern weil sie Pflichten sind, darum allein sind sie unbedingt zu erfüllen und erscheinen als göttlich. Die Vorstellung ihrer Notwendigkeit ist früher als die ihrer Göttlichkeit. Die letzte Vorstellung beruht auf der ersten als ihrer Voraussetzung. Wenn die Pflichten nicht als unbedingte Gebote vorgestellt werden müßten, so könnten sie nie als göttliche gelten. Wenn diese Gebote deshalb befolgt werden müßten, weil Gott sie gegeben hat, so wäre ihre Erfüllung vor allem eine *Pflicht gegen Gott*. Nun ist der Grund der Verbindlichkeit in allen Fällen, wo er nicht juridisch ist, rein moralisch. Darum gibt es keine Pflichten gegen Gott. Weder können wir die Sittengesetze überhaupt so auffassen, daß sie uns nur als göttliche Gebote verpflichten, noch gibt es neben den Pflichten gegen uns selbst und gegen die anderen Menschen ein besonderes Gebiet der Pflichten gegen Gott. Dies wären die besonderen Religionspflichten neben den ethischen; jene befiehlt uns die Religion, diese die moralische Vernunft.

Die frühere Sittenlehre hat diese Einteilung ohne weiteres gemacht und die Religionspflichten in einem besonderen Abschnitte behandelt. Es ist aber klar, daß diese Pflichten gegen Gott sich von allen übrigen Pflichten ihrem Ursprunge und Wesen nach so sehr unterscheiden, daß beide niemals aus demselben Gesichtspunkte betrachtet und in den Zusammenhang *einer* Wissenschaft verknüpft werden dürfen. Gott hat gegen uns gar keine Pflichten, wir haben gegen ihn gar keine Rechte. Ein Verhältnis, in welchem auf der einen Seite nur Pflichten, auf der anderen nur Rechte sind, bildet eine Kluft, die kein Vernunftbegriff zu

übersteigen vermag. Die Pflichten gegen die Menschheit sind Vernunftbegriffe, die Pflichten gegen Gott übersteigen unsere Vernunfteinsicht: darum nennt Kant die ersten „immanent", die anderen „transzendent". Wenn es solche Pflichten gäbe, so würden sie uns niemals durch die eigene Vernunft, sondern bloß durch unmittelbare göttliche Offenbarung einleuchten können. Die auf Offenbarung gegründete Kenntnis unterscheidet sich dem Wesen nach von der Vernunfterkenntnis: hier ist die Grenze, welche beide trennt; die Vorstellung besonderer Religionspflichten als Pflichten gegen Gott ist jenseits der Grenze, sie gehört daher nicht in die philosophische Moral, sondern in die Religionslehre, nicht in die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, sondern in die Lehre von der geoffenbarten Religion.[1]

Die sittliche Vernunfteinsicht kennt nur Pflichten gegen die Menschheit, die Grenze der letzteren ist auch die des Pflichtgebietes. Nur der Mensch hat Pflichten, er hat Pflichten nur gegen Menschen. Was uns als Pflicht gegen andere (nicht menschliche) Wesen erscheint, ist im Grunde eine Pflicht gegen uns selbst. Wenn gewisse Pflichten einen solchen Schein annehmen, so werden sie gleichsam doppelsinnig oder amphibolisch. Kant nennt diesen Schein „die Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten". So ist es z. B. offenbar eine menschliche Pflicht, die Werke der Natur nicht in roher Weise zu zerstören, die Tiere nicht zu quälen usf., aber dies ist keine Pflicht gegen die Tiere, sondern gegen uns selbst. Die Tierquälerei muß eine Roheit und Unempfindlichkeit zur Folge haben, womit sich keine moralische Gemütsverfassung, keinerlei Wohlwollen verträgt.

So ist die Humanität in der Behandlung der Tiere, genau ausgedrückt, nicht Pflicht gegen die Tiere, sondern Pflicht gegen uns selbst in Ansehung der Tiere. Der Mensch soll nichts tun, was ihn unmenschlich macht: dies ist eine negative Pflicht, welche wir gegen uns selbst haben; nur aus diesem Grunde ist die Tierquälerei pflichtwidrig, nur deshalb, weil sie unmenschlich ist. Es ist, wie man sieht, ein Umweg, auf welchem Kant unsere Pflicht in Ansehung der Tiere begründet. Der Mensch hat keine unmittelbaren Pflichten gegen die Tiere,

[1] Tugendl. T. I. Buch I. Hauptst. II. Abschn. I. § 13. (Bd. VI. S. 439.) Ebendas. T. II. Abschn. II. Beschl. (Bd. VI. S. 486—491. Schlußanmkg.) u. § 18. (Bd. VI. S. 443—444.)

diese haben keine Rechte gegenüber dem Menschen: es gibt zwischen beiden kein einer sittlichen Wechselwirkung fähiges Verhältnis.[1] Bekanntlich hat Schopenhauer an der gesamten Theorie der kantischen Pflichtenlehre, insbesondere an diesem die Tiere betreffenden Punkte, den stärksten Anstoß genommen. Als die oberste Triebfeder der Sittlichkeit gilt bei ihm das Mitleid, die Sympathie, welche Kant von den sittlichen Motiven ausschließt: es soll das Mitleid sein, welches unmittelbar die Grausamkeit gegen die Tiere nicht um der Menschen, sondern um der Tiere selbst willen verbietet.

II. Die Pflichten gegen sich selbst. Unterlassungspflichten.

1. Die physische Selbsterhaltung.

Das durchgängige Thema dieser Pflichten ist die eigene Vollkommenheit, die Würde der eigenen Person. Da zur Person auch die natürliche Individualität, das animalische Dasein gehört, so gebieten uns diese Pflichten die eigene Vervollkommnung sowohl in physischer als moralischer Hinsicht: die Kultur aller unserer Kräfte. Ein solches Gebot hat einen weiten Spielraum und deshalb eine weite Verbindlichkeit; es kann unmöglich genau vorschreiben, was jeder zu seiner eigenen Vervollkommnung tun soll, sondern nur im allgemeinen fordern, daß die Vervollkommnung der Grundsatz und Zweck unserer Handlungen sei. Als Gebote sind mithin die Pflichten gegen uns selbst (wegen ihrer weiten Verbindlichkeit) unvollkommener Art, doch können sie genau bestimmen, was wir zum Zweck unserer Vervollkommnung sowohl in physischer als in moralischer Hinsicht vermeiden sollen: daher sind sie als negative Gebote oder als Unterlassungspflichten vollkommen, denn sie gebieten, was unter allen Umständen unterlassen, sie verbieten, was in keinem Falle getan werden soll. Die erste Bedingung der eigenen Vervollkommnung ist die Selbsterhaltung, ihr Gegenteil die Selbstzerstörung, welche, moralisch genommen, Selbstentwürdigung oder Wegwerfung ist. Daher lassen sich die Unterlassungspflichten gegen uns selbst in der Form dieser beiden Verbote aussprechen: 1. zerstöre nicht dein physisches Selbst! 2. entwürdige nicht dein moralisches Selbst, wirf dich nicht weg!

Die physische Selbsterhaltung betrifft das leibliche Dasein, die Fortpflanzung des Geschlechts und die leibliche Ernährung. Das pflicht-

---

[1] Tugendl. T. I. Buch I. Hauptst. III. Episod. Abschn. Von der Amphibolie der moralischen Rechtsbegriffe usw. § 16 u. 17. (Bd. VI. S. 442—443.)

widrige Gegenteil ist die vorsätzliche Selbstzerstörung: die Selbstentleibung oder der Selbstmord, der unnatürliche Geschlechtsgenuß oder die wollüstige Selbstschändung, der schädliche Gebrauch der Nahrungsmittel oder die Selbstbetäubung. Da Kant die vorsätzliche Pflichtübertretung als „Laster" bezeichnet, so war er genötigt, den Selbstmord unter die Laster zu rechnen, während eigentlich nur ein zur Gewohnheit und zum Hange gewordenes pflichtwidriges Handeln Laster zu nennen ist.

Allen diesen Unterlassungspflichten gegenüber hat die Kasuistik ihr Spiel. Ob unter allen Umständen der Selbstmord verwerflich sei, auch in dem Fall einer heroischen Aufopferung, wie in dem Heldentode des Curtius usf.? Ob es erlaubt sei, vorsätzlich etwas zu tun, das den Tod zur Folge haben könne? Bekanntlich war Kant einer der hartnäckigsten Gegner der Schutzblattern, die er für Einimpfung der Bestialität, für eine Selbstvergiftung erklärte. Er macht daraus die kasuistische Frage in seiner Moral: „Ist die Pockeninokulation erlaubt?" Etwas komisch erscheint die Kasuistik in ihrer Behandlung der dritten Unterlassungspflicht. Der zu reichliche Genuß der Nahrungsmittel, namentlich des Weins verbindet sich oft mit den geselligen Freuden eines Gastmahls; Kant selbst war kein Verächter des ersten Genusses und ein großer Liebhaber des zweiten. Was ist in dem geselligen Gastmahl reizender als die Unterhaltung, die belebte Gesprächigkeit, und was belebt diese mehr als der Wein? Darf man in dieser Rücksicht „dem Wein, wenngleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht?" Und wenn beim Gastmahle die richtige Grenze im Genuß leicht überschritten wird, ist nicht die förmliche Einladung dazu fast gleich einer vorsätzlichen Unmäßigkeit? Man möge, wie Chesterfield empfiehlt, die Zahl der Gäste nicht größer sein lassen als die der Musen, denn je kleiner die Gesellschaft sei, um so mehr müsse sich beim allgemeinen Gespräche der physische Genuß beschränken. Es ist, als ob unserem Philosophen seine bekannte Liebhaberei für die geselligen Tischfreuden in der Moral auf das Gewissen gefallen sei und er sich anstrenge, sie mit dem Pflichtbegriff gründlich auseinanderzusetzen. Zuletzt wirft er die kasuistische Frage auf: „Wie weit geht die sittliche Befugnis, diesen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?"[1]

[1] Tugendl. T. I. Buch I. Hauptst. I. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen. § 6—8. (Bd. VI. S. 422—428.)

2. Die moralische Selbsterhaltung.

Die moralische Selbsterhaltung ist die Erhaltung der eigenen Würde, das pflichtwidrige Gegenteil ist die vorsätzliche Selbstentwürdigung oder Wegwerfung der eigenen Person. Das Verbot heißt: „wirf dich nicht weg! handle nicht ehrlos!" Die erste Bedingung der Ehrenhaftigkeit ist die Ehrlichkeit. „Sei, was du bist! Wolle nie scheinen, ein anderer zu sein! Zu deiner Person gehört auch alles, was du denkst und weißt. Sei durchaus und in allem wahrhaft!" Das vorsätzliche Gegenteil der Wahrhaftigkeit ist die Lüge. „Lüge nie!" Bei Kant gilt die Lüge als die Wurzel alles Übels, sie ist das Element alles Bösen, sie war die erste Sünde der Menschen, die noch dem Brudermorde voranging. Es gibt keinen Fall, wo die Lüge erlaubt wäre. Unser Philosoph nimmt die Sache so ernsthaft, daß er die kasuistische Frage aufwirft, ob man aus bloßer Höflichkeit „gehorsamer Diener!" sagen dürfe? Er will auch der Notlüge keine Ausnahme gestatten. Sie kann nie rechtlich erlaubt sein, weil sie unter allen Umständen verboten ist.

Noch neuerdings hat Schopenhauer den kantischen Erklärungen entgegen die Notlüge durch die Notwehr gerechtfertigt. Wie das Unrecht durch Gewalt und durch List zugefügt werden könne, so müsse auch eine Abwehr des Unrechts in beiden Formen erlaubt sein: die Notwehr durch List sei die Notlüge. Kant verwirft sie selbst im äußersten Falle. Man denke sich einen Verfolgten, der sich im Drange der Gefahr zu uns flüchtet und sich mit unserem Wissen in unserem Hause verbirgt; die Verfolgung selbst sei die ungerechteste, es sei ein Mörder, der sein Opfer aufsucht, dieses Opfer sei unser Freund: selbst in diesem äußersten Falle dürfen wir den Mörder nicht belügen, wenn er uns nach dem Aufenthalte des Verfolgten frägt. Benjamin Constant hat in einer französischen Zeitschrift diesen Satz des deutschen Philosophen zu widerlegen gesucht. Wenn der Grundsatz, die Wahrheit zu sagen, ohne alle Einschränkung gelten solle, so könne sich damit keine menschliche Gesellschaft vertragen; wir seien die Wahrheit zu sagen nur da verpflichtet, wo der andere ein Recht auf die Wahrheit habe, und ein solches Recht könne der Mörder nie haben. Ähnlich ist Schopenhauers Einwurf wider Kant. Die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, habe ihre rechtlichen Einschränkungen und Ausnahmen. Kant entgegnete dem Franzosen, daß die Wahrhaftigkeit eine Pflicht nicht gegen andere, sondern lediglich gegen uns selbst sei; niemand habe ein Recht auf Wahrheit, wir

seien die Wahrhaftigkeit uns selbst und nur deshalb jedem anderen schuldig.

Die Würde jeder Person ist unter allen Umständen dem Werte der Sache übergeordnet und der Würde anderer Personen gleich. Es ist darum eine Selbstentwürdigung, wenn wir uns von der Liebe zum Besitze bis zur persönlichen Wegwerfung beherrschen lassen oder uns anderen Personen bis zur persönlichen Wegwerfung unterordnen. Wird der Trieb zum Besitz Maxime, so ist diese Art der Selbstentwürdigung der Geiz, und zwar der karge Geiz oder die Knickerei. Wenn wir uns vor anderen Personen bis zur Wegwerfung demütigen, so ist diese Art der Selbstentwürdigung die Servilität oder Kriecherei. Es soll alles vermieden werden, was entweder Servilität ist oder zur Servilität, d. h. zur niederträchtigen Abhängigkeit von einem andern führt; dazu gehört jede knechtische Form, jedes Preisgeben des eigenen Rechts, alles Annehmen entbehrlicher Wohltaten, die man nicht erwidert, alles Schmeicheln, Schmarozen, Betteln und leichtsinnige Schuldenmachen. Hier wirft Kant die sehr begründete und ernste kasuistische Frage auf, ob es nicht einer feilen Veräußerung der persönlichen Unabhängigkeit und Würde gleichkommt, wenn man in den äußeren Umgangsformen absichtlich dem Ausdrucke der Selbsterniedrigung und Unterwürfigkeit vor der einfachen Sprache des Anstandes den Vorzug gibt und in das Würmerreich der Sprache nicht tief genug hinuntersteigen kann. „Die vorzüglichste Achtungsbezeigung in Worten und Manieren selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung, die Reverenzen, Verbeugungen, höfische, den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, welche von der Höflichkeit ganz unterschieden sind, das Du, Er, Ihr und Sie oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren (ohe, jam satis est!) in der Anrede, als in welcher Pedanterie die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind es nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menschen? (Hae nugae in seria ducunt.) Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.“[1]

[1] Tugendl. T. I. Buch I. Hauptst. II. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst bloß als moralisches Wesen betrachtet. § 9—12. (Bd. VI. S. 429—437; besonders S. 437. Schluß. Vgl. Kant: Über ein vermeintl. Recht aus Menschenliebe zu lügen. (1797.) Kants Werke. Hrsg. v. Hartenstein. Bd. V. S. 467—475.)

Vierzehntes Kapitel.

Die Tugendlehre. B. **Die Pflichten gegen andere Menschen. Die Erziehungslehre.**

I. Einteilung dieser Pflichten.

Der unbedingte Zweck aller sittlichen Handlungen ist die persönliche Menschenwürde in uns und anderen: dieser Zweck soll in jeder Handlung gegenwärtig sein als deren Maxime. Daraus erhellt, welche sittlichen Pflichten wir in Rücksicht auf unsere Mitmenschen zu erfüllen haben: wir sollen ihre Zwecke (soweit sie eines sind mit dem Sittengesetze) zu den unsrigen machen und ihre Personen nie zu unseren Mitteln herabwürdigen. Wir können nicht machen, daß der andere seine Würde behauptet und das Sittengesetz erfüllt, denn er kann es nur erfüllen durch seine eigenste Tat und innerste Gesinnung, welche kein anderer für ihn haben kann, aber wir können alles vermeiden, um die Menschenwürde in der fremden Person nicht zu beeinträchtigen und zu verletzen. Die Achtungspflicht gegen andere bestimmt sich daher in der Form des Verbots: „betrachte und behandle die anderen Menschen nie als deine Mittel, verletze nie ihre Würde, habe stets diese Würde vor Augen und mache sie zur Richtschnur deiner Handlungsweise!" Das Verbot ist eng, in der Form desselben erscheint die Achtung gegen andere als eine genau bestimmte vollkommene Pflicht. Wir tun damit nichts Übriges, nichts Verdienstliches, sondern nur etwas Schuldiges und erweisen damit den Menschen keine Wohltat, welche Dank von ihrer Seite verdiente.

Wir sollen die anderen nie als unsere Mittel ansehen, vielmehr ihre Zwecke, soweit es möglich ist, zu den unsrigen machen. Der Zusatz: „so weit es möglich ist", enthält eine doppelte Einschränkung. Unsittliche Zwecke dürfen nie die unsrigen werden. Der sittliche Endzweck jedes Menschen ist die eigene Vollkommenheit oder die Würdigkeit glückselig zu sein; diesen Zweck der anderen Person können wir nicht zu dem unsrigen machen, denn die eigene Vollkommenheit kann jeder nur selbst besorgen; würdig zur Glückseligkeit kann jeder nur sich selbst machen: diese Würdigkeit ist Sache der Gesinnung, des innersten Menschen selbst, hier ist es daher absolut unmöglich, daß einer für den anderen eintritt. Es bleibt mithin von den sittlich berechtigten Zwecken nur das Wohl des anderen übrig; die Glückseligkeit ist von dem sittlichen Endzwecke nicht ausgeschlossen, sondern unter einer gewissen Be-

dingung mit darein begriffen. Diese Bedingung muß der andere selbst bewirken; zu seinem Wohle dagegen können und sollen wir mithelfen. Wenn ich das Wohl des anderen zu meiner Maxime mache, so ist mein Verhalten gegen ihn nicht das eines zufälligen Wohlgefallens, sondern eines moralisch begründeten Wohlwollens. Das Wohlgefallen ist Neigung, die auf Affekten beruht, „pathologische Liebe"; das Wohlwollen ist „praktische": diese praktische Liebe verlangt die Tugendpflicht. Wenn die christliche Sittenlehre gebietet: „liebet eure Feinde!", so fordert sie nicht die pathologische, sondern die praktische Liebe, d. h. die Maxime des Wohlwollens gegen alle Menschen. Wer sollte von diesem Wohlwollen noch ausgeschlossen sein, wenn es sich selbst auf die Feinde erstreckt? Demnach unterscheiden sich die Pflichten gegen die anderen Menschen in die beiden Arten der „Liebes- und Achtungspflichten": jene sind wegen ihrer weiten Verbindlichkeit unvollkommene, diese dagegen wegen ihrer negativen und engen Form vollkommene Pflichten; die Erfüllung der ersten ist Verdienst, die der anderen Schuldigkeit.[1]

II. Die Liebespflichten und ihr Gegenteil.

1. Wohltätigkeit und Dankbarkeit.

Der Beweggrund aller Liebespflichten ist die Maxime des Wohlwollens: dieses verpflichtet zum Wohltun, die empfangene Wohltat zur Dankbarkeit. Die Wohltätigkeit beschreibt extensiv den größten Umfang, denn sie gilt für alle, aber sie kann intensiv nur in einem engen Kreise geübt werden. Was die wohlwollende Gesinnung tut, kann auf seiten des Empfängers nur die erkennliche oder dankbare Gesinnung erwidern. Die Gesinnung kann durch keine Tat, sondern nur durch Gesinnung vergolten werden: darum ist die Dankbarkeit unauslöschlich, sie ist eine heilige Pflicht, von der uns nichts lossprechen kann; wir heben die Dankbarkeit nicht dadurch auf, daß wir die Wohltat durch Wohltat erwidern, denn wir haben sie früher empfangen, als wir sie erwidern konnten. Die Schuld bleibt unvertilgbar. Jedes Schuldgefühl ist drückend. Diesen Druck zu erleichtern, gibt es nur einen einzigen moralischen Weg: daß wir die dankbare Gesinnung recht von Grund aus hegen, daß wir von Herzen dankbar sind und uns in dieser Gesinnung selbst wohl fühlen. Es gibt eine falsche Art, Wohltaten zu erweisen: wenn sie nicht aus reinem Wohlwollen, sondern in der Ab-

[1] Eth. Elementarl. T. II. Hauptst. I. Erster Abschnitt. § 23—25. (Bd. VI. S. 448—450.)

sicht erwiesen werden, Dankbare zu machen und dadurch den Empfänger in ein moralisches Schuldverhältnis zu bringen. Diese Absicht ist eigennützig: dadurch wird die Wohltat vergiftet und das Schuldgefühl zu einer Last, welche die dankbare Gesinnung erdrückt.

Wenn man die Absicht gehabt hat, Dankbare zu machen, so muß man sich nicht wundern, wenn diese Absicht fehlschlägt und man vielmehr den Undank erzeugt. Die Undankbarkeit ist die pflichtwidrige, unmoralische Art, die Schuld der Dankbarkeit zu tilgen oder den Druck dieser Schuld loszuwerden. Jedes Schuldgefühl macht uns abhängig. Gegen jede Abhängigkeit von einem andern rührt sich der menschliche Stolz; wenn er sich dagegen empört, so macht er Undankbare. Der Stolz ist sehr oft die Ursache des Undankes. Es liegt eine gewisse Ungleichheit in dem Verhältnisse des Wohltäters und des Empfängers. Die echte Dankbarkeit, welche von Herzen kommt, fühlt diese Ungleichheit nicht. Wenn man erst anfängt, die Ungleichheit zu empfinden, so gerät man in die peinliche, bittere Stimmung, welche der Undankbarkeit den Weg bahnt. Wo diese Ungleichheit am wenigsten fühlbar ist, da sind gewöhnlich die Menschen mit ihrer Dankbarkeit am freigebigsten. Die Dankbarkeit der Nachwelt, der Undank der Mitwelt ist sprichwörtlich.

Je näher (nicht dem Blute nach, sondern) in Raum und Zeit uns die Wohltäter der Menschheit stehen, um so mehr sind wir geneigt, uns auf gleiche Ebene mit ihnen zu stellen, um so unbequemer, drückender erscheint ihre Höhe, um so lästiger wird uns die Pflicht der Dankbarkeit: dies ist der Grund, warum der Prophet in seinem Vaterlande am wenigsten gilt, denn nirgends wird die Ungleichheit mit ihm stärker empfunden, als wo die Vergleichung am nächsten liegt. Um das angenehme Gleichgewicht wiederherzustellen, zieht man die Wohltäter der Menschheit von ihrer Höhe herunter und setzt sie herab auf den Fuß des gewöhnlichen Menschendaseins; nicht genug, daß man ihre Verdienste nicht anerkennt, man sucht begierig ihre Fehler und erdichtet sie, wenn man sie nicht findet. Ein solcher Undank liegt in der schlimmen Art der menschlichen Natur. Kant nennt ihn, „die auf den Kopf gestellte Menschenliebe".[1]

2. Wohlwollen und Neid.

Auf der dem Wohlwollen entgegengesetzten Seite liegt der Neid, die Gesinnung, welche fremdes Wohl mit Widerwillen betrachtet. Die

[1] Eth. Elementarl. T. II. Hauptst. I. Abschn. I. A. § 29—31. (Bd. VI. S. 452—454.) B. § 32 u. 33. (Ebenda S. 455—456.) § 36 b. (S. 459.)

Gaben des Glücks sind ein Vorzug, welcher den äußeren Wert des menschlichen Lebens in den Augen der Welt erhöht; jeder Vorzug begründet eine Ungleichheit, einen Kontrast, gegen den sich das menschliche Selbstgefühl der Nichtbevorzugten sträubt. Diese Regung ist natürlich und verstummt nur vor dem moralischen Bewußtsein der Menschenwürde, mit welcher sich der äußere Menschenwert nicht vergleicht. Wer sich zu diesem Bewußtsein nicht erheben kann, der ist jenen natürlichen Regungen widerstandslos preisgegeben. In der unwillkürlichen Aufregung des natürlichen Selbstgefühls gegen die fremden Vorzüge liegt das Element des Neides, das nur entwurzelt werden kann durch die rein moralische Gesinnung. Ohne dieses sittliche Gegengewicht wächst das feindselige Element und wird zum boshaftesten Ungeheuer, das die menschliche Seele aus ihrem dunkeln Abgrunde zur Welt bringt. Gegen den Neid ist die einzige Rettung die Liebe, und zwar die praktische, das ist die zur Maxime gewordene wohlwollende Gesinnung. Die Glücklichen sind die Beneideten: so will es das Naturgesetz der menschlichen Neigungen, nur das Sittengesetz will es nicht.[1]

Der Zusammenhang zwischen Glück und Neid beruht auf einer dunkeln Naturmacht, die nur vor der Macht des sittlichen Gesetzes verschwindet. Die Alten haben den Neid ein Verhängnis genannt, das Schicksal der Glücklichen; diese Macht erschien ihnen als eine göttliche Notwendigkeit, darum redeten sie von einer „neidischen Gottheit". Die Begriffe haben sich aufgeklärt, die Sache ist geblieben. Der Neid ist noch immer das unvermeidliche Schicksal der Glücklichen; aber heute ist es nicht mehr die Gottheit oder das Schicksal, welches neidisch ist, sondern es ist der Neid, der das unentrinnbare Schicksal der Glücklichen zu sein scheint, dieses hat seinen göttlichen Charakter verloren und führt die menschliche Larve, es hat aufgehört dunkel zu sein und ist jedem bekannt in seinen alltäglichen, häßlichen Zügen.

3. Mitgefühl und Schadenfreude. Das Mitleid.

Das natürliche Selbstgefühl enthält die Anlage zur Undankbarkeit und zum Neide. Hier findet die praktische Menschenliebe einen mächtigen, von der Natur selbst gerüsteten Gegner, welcher ihr die Pflichterfüllung schwer macht; sie wird daher gut tun, sich einen Verbündeten unter den menschlichen Gefühlen zu suchen, die den gehässigen Regungen widerstreben. Es gibt eine menschliche Empfindungsweise,

[1] Eth. Elementarl. T. II. Hauptst. I. Abschn. I. § 36a. (S. 458.)

welche unwillkürlich der praktischen Menschenliebe dient: „die Humanität, die Teilnahme an allem Menschlichen, das für fremde Leiden und Freuden offene Gemüt, das mit dem Chremes des Terenz sagt: ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, trifft auch mich!" Wenn wir ein Herz für die Menschen fassen, so ist dies die richtige Gemütsstimmung, um das Wohlwollen zu unserer Maxime und die Beförderung des fremden Glücks zu unserer Pflicht zu machen. Diese humane Empfindungsweise ist unabhängig von den vorübergehenden Wallungen des Herzens, sie ist praktisch, nicht bloß ästhetisch oder empfänglich. Es muß von der praktischen Teilnehmung die passive Empfänglichkeit für fremdes Wohl und Wehe unterschieden werden; die bloße Mitleidenschaft, das freudige oder schmerzliche Mitgefühl mit fremden Zuständen hat in Kants Augen kaum einen moralischen Wert. Von keiner Sittenlehre ist das Mitleid und überhaupt die natürliche Sympathie verächtlicher behandelt worden. Die praktische hilfreiche Teilnahme gilt alles, das bloße Mitleid nichts.

Bei Schopenhauer ist das Mitleid das oberste sittliche Motiv, bei Kant ist es gar keines, es gilt ihm für eine bloß passive, gerührte, ohnmächtige Empfindung. Der Zustand des fremden Leidens steckt uns an, das Mitleid ist nichts anderes als eine solche Ansteckung, ein pathologisches, kein praktisches Gefühl. Was hilft es, wenn ich mitleide? Was hilft es, wenn statt des einen, welchen das Übel trifft, jetzt ihrer zwei leiden? Der eine leidet in Wahrheit, der andere in der Einbildung. Wozu das imaginäre Leiden? So erscheint in den Augen Kants das Mitleid als eine Verschwendung der Gefühle, als ein der moralischen Gesundheit schädlicher Parasit, den man sich hüten solle zu nähren. „Es kann unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren."[1] Das Mitleid ist eine solche unnötige Vermehrung. Helfen, wo und soviel man kann, und wo man es nicht kann, sich nicht durch eingebildete Gefühle verweichlichen und zum Handeln unfähig machen: dies ist Kants dem Mitleide widersprechende Moral. Das Mitleid ist pathologisch, es beruht nicht auf Maximen, sondern auf Affekten. Wenn man bloß aus Mitleid wohltut, so tut man eigentlich sich selbst wohl, nicht dem anderen. Darum unterscheidet die echte Sittenlehre so genau zwischen pathologischer und praktischer Menschenliebe. An ihren Früchten läßt sich der Unterschied beider am besten dartun.

---

[1] Eth. Elementarl. T. II. Buch II. Hauptst. I. Abschn. Ic. § 34. (Bd. VI. S. 456—457.)

Die praktische Menschenliebe macht den Menschenfreund, der unter allen Umständen beharrt; was er tut, geschieht aus fester, unerschütterlicher Gesinnung, nicht sich oder dem anderen zu gefallen, sondern um der Pflicht willen, die unwandelbar sich gleichbleibt. Dagegen die pathologische Menschenliebe kann leicht den Menschenfeind machen und in ihr Gegenteil umschlagen; gerade die weichherzigsten Menschen sind Misanthropen geworden; ihre Neigungen wurden nicht erwidert, ihre Wohltaten nicht anerkannt; wo sie Liebe gesäet hatten, ernteten sie Haß; wo sie Dankbarkeit verdient, lohnte sie Undank. Da sie bloß aus Neigung, aus gutem Herzen, aus weichem Gefühle gehandelt, mußten sie so oft getäuscht werden, endlich sind sie verbittert, die Verbitterung kommt bei solchen Gemütern schnell, die Menschen erscheinen ihnen jetzt samt und sonders unwürdig ihrer Neigung, alle ihre früheren Wohltaten erscheinen ihnen jetzt als so viele Torheiten, die sie dadurch gutmachen wollen, daß sie sich nunmehr im Gegenteil überbieten. So werden in dem rauhen Klima der Welt die weichen, mitleidigen Herzen am ehesten erkältet, und aus dem wärmsten Menschenfreunde wird oft über Nacht ein Timon. Nur die Maximen sind unbeugsam und stehen aufrecht gegen jede widerwärtige Erfahrung. Sie machen den Menschen nicht weich, aber gut.

Das Gegenteil der wohlwollenden Gesinnung überhaupt ist die gehässige; der praktischen Menschenliebe steht der Menschenhaß gegenüber. Die Liebespflichten sind Wohltätigkeit, Dankbarkeit, Teilnehmung; die entgegengesetzten Gesinnungen sind Neid, Undank, Schadenfreude. Wie sich die menschliche Teilnahme freut, wenn es dem anderen gut geht, so erquickt sich die Schadenfreude an dem Unglücke des anderen: sie ist in ihrem natürlichen Ursprunge am nächsten dem Neide verwandt, sie ist die Freude, welche der Neid sich wünscht. Wenn ich über das Glück des anderen Schmerz empfinde, so werde ich mich über sein Unglück freuen. Und diesen geheimen Wunsch sollte man haben und nichts tun, ihn zu erfüllen? Wem das fremde Unglück Freude gewährt, der hat schon den Trieb, dem anderen zu schaden.

Der Neid ist nicht bloß gehässig, er ist schädlich und darum furchtbar. Unter den feindlichen Gesinnungen ist er die schlimmste. Das kleine verunglimpfende Wort, welches der Neid zum Nachteile des anderen fallen läßt, ist schon das Element einer verderblichen, boshaften Tat. Es ist der Kontrast, welcher das menschliche Gemüt zum Neid und zur Schadenfreude aufregt. Die erste natürliche Regung so-

wohl zum Neid als zur Schadenfreude ist das Gefühl des eigenen Zustandes. Wenn ich es schmerzlich empfinde, daß ich schlimmer daran bin als andere, so ist bei mir der Neid im Anzuge; wenn ich mit Behagen empfinde, daß es auf meiner Seite besser steht als auf der anderen, so erwacht in mir die Schadenfreude. Mit psychologischer Feinheit urteilt Kant über diese Entstehung der Schadenfreude: „Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Kontrastes, in der Natur gegründet". Auf diese Weise brinkgt uns die Selbstliebe, wenn sie nicht durch das Pflichtgefühl besiegt wird, in eine moralisch so verkehrte Gemütsverfassung, daß wir uns über den Unwert des anderen freuen, um den eigenen Wert zu genießen.[1]

III. Die Achtungspflichten und ihr Gegenteil. Der Hochmut.

Es liegt der gehässigen Gesinnung nahe, weil sie den fremden Unwert gern sieht, den fremden Wert zu verkleinern und, da der eigentliche Wert des Menschen in seiner Würde besteht, diese anzutasten. Dann hat sie nicht bloß die Pflicht der Menschenliebe unterlassen, nicht bloß das Gegenteil dieser Pflicht getan, sondern die schuldige Pflicht der Achtung gegen andere verletzt. Die Achtungspflicht gegen andere befiehlt in der Form des Verbotes: „verletze niemals die fremde Würde, enthalte dich streng jeder Herabsetzung anderer Menschen, mache diese Unterlassung zu deiner Maxime!" In dieser Form ist die Achtungspflicht genau bestimmt und vollkommen. Es lassen sich drei Arten unterscheiden, in denen auf unsittliche Weise die fremde Würde gekränkt und die fremde Person herabgesetzt wird. Wir schätzen den anderen gering in Vergleichung mit uns selbst, halten uns für besser als ihn und behandeln in diesem Dünkel den anderen vornehm: diese Form ist „der Hochmut". Wir verkleinern den anderen nicht bloß bei uns selbst durch die vornehme Geringschätzung, sondern in den Augen der Leute durch das geringschätzige Urteil, den üblen und böswilligen Leumund: diese Form ist „das Afterreden". Mit Vorliebe wird erzählt, was dem anderen nachteilig ist, seine Fehler werden hervorgehoben, seine Sitten ausgespäht, um so viele Fehler als möglich zu finden, und wenn das Gefundene nicht zureicht, so werden die wirklichen Fehler vergrößert

[1] Eth. Elementarl. § 36c. (Bd. VI. S. 459–461.)

und zuletzt solche, die gar nicht vorhanden sind, von der schmähsüchtigen Einbildung erfunden. So endet die Afterrede mit der Verleumdung. Keiner ist ohne Mängel und Schwächen. Die Verkleinerungssucht findet überall Stoff genug, um sich zu weiden; sie braucht die vorhandenen Mängel nur auf das Grellste zu beleuchten und so zu entblößen, daß sie aller Welt in die Augen springen, daß der andere, die Zielscheibe unseres Urteils, vor aller Welt lächerlich erscheint: diese Form der Verkleinerung ist „die bittere Spottsucht oder Verhöhnung".

Die Grundform der verletzten Achtung gegen andere ist der Hochmut: die Selbstliebe, welche immer oben schwimmen will, die selbstsüchtige Überzeugung des eigenen unvergleichlichen Wertes. Keiner kann diese Vergleichung aushalten. Man fühlt sich berechtigt, jeden anderen gering zu schätzen; der eigene Wert gilt für so ausgemacht und unbezweifelt, daß jeder andere ihn ohne weiteres anzuerkennen die Pflicht hat. Nicht genug daher, daß der Hochmütige in Vergleichung mit sich den anderen gering schätzt, er mutet diesem zu, daß er sich selbst in Vergleichung mit ihm (dem Hochmütigen) verachte; er anerkennt auf der Seite des anderen gar keine ihm gleiche Berechtigung: so ist der Hochmut in seiner Gesinnung die äußerste Ungerechtigkeit. Er ist in Wahrheit keine Überzeugung, denn wie kann jemand von einer grundlosen Sache im Ernste überzeugt sein? Er ist nichts als eine eingebildete Überzeugung, ein bloßer Wahn: daher ist der Hochmut vollkommen eitel. Was sich der Hochmütige einbildet, kann nicht die höhere Würde, der höhere moralische Menschenwert, also nichts anderes sein als eine Überlegenheit in äußeren Dingen, in Rang, Ehre, Reichtum, persönlichen Vorzügen, mit einem Worte in lauter solchen Dingen, welche, mit der sittlichen Würde verglichen, vollkommen nichtig sind. Was der Hochmütige geltend macht, sind lauter eingebildete und wertlose Dinge; er macht sie geltend auf die unbescheidenste, also zweckwidrigste Weise. Sein Zweck ist wertlos, seine Mittel sind zweckwidrig, beide sind gleich eitel. Wenn man würdige Zwecke mit würdigen Mitteln verfolgt, so gilt dies stets für ein Zeichen der größten Weisheit; wenn man wertlose Zwecke durch eitle Mittel verfolgt, so muß dies notwendig für das äußerste Gegenteil der Weisheit gelten: daher ist der Hochmut die äußerste Torheit. Der Abstand zwischen der Absicht und dem Erfolge des Hochmuts kann nicht größer sein. Er verlangt die höchsten Achtungsbezeugungen von seiten der Welt, aber ungerecht, eitel, töricht, wie er ist und erscheint, muß er bei aller Welt in die schlimmste Ver-

achtung geraten: er ist nicht bloß Unverstand, sondern beleidigender Unverstand, eine Narrheit, welche nicht nur die Anlage hat, verrückt zu werden, sondern es im Grunde schon ist.

Während der Hochmütige sich einbildet, auf der Höhe der Welt zu stehen, tief unter sich die anderen Menschen, auf die er verächtlich herabsieht, so geht er, wenn die Einbildung wächst, geradeswegs dem Irrenhause entgegen und sinkt herab zu einem kläglichen Gegenstande menschlichen Bedauerns. Man muß den Hochmut nicht mit dem berechtigten Stolze verwechseln. Der Hochmut verlangt von anderen, daß sie ihm gegenüber sich selbst verachten; er mutet ihnen Selbstverachtung zu, weil sie gewisse wertlose Güter nicht haben. Wenn der Hochmütige selbst diese Güter nicht hätte, es seien nun eingebildete oder wirkliche, so würde er sich selbst geringschätzen, sich unbedenklich vor anderen, die sie haben, demütigen; er würde eine solche Gesinnung anderen nicht zumuten, wenn er nicht in sich selbst die Bedingungen dazu vorfände. Die falsche Demut ist niederträchtig. Wie sich mit dem echten Stolze die echte Demut verbindet, so verbindet sich mit dem Hochmut die falsche. Der Hochmütige ist beides: ein Narr und ein Kriecher![1]

IV. Die geselligen Tugenden. Die Freundschaft.

Wenn wir mit dem richtigen Wohlwollen die richtige Achtung gegen andere verbinden, so bilden sich aus dieser Vereinigung die Tugenden des geselligen Verkehrs, „die homiletischen Tugenden", wie Kant sie nennt, welche dem Umgange die angemessene Form geben und beide Extreme vermeiden: die Absonderung ebenso sehr als (was lästiger ist) die Zudringlichkeit. Wer sich nicht isoliert und sich nicht zudrängt, ist zugänglich, höflich, gelind im Widersprechen usf. Kant schildert seine eigene Denkweise, indem er die Umgangstugenden beschreibt: „Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst als auch gegen andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten untereinander Verkehr zu treiben, sich nicht zu isolieren, zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Teil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung, anzusehen, nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, welche indirekt dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung zu kultivieren und so der Tugend die Grazien beizugesellen, welches

[1] Eth. Elementarl. T. II. Hauptst. I. Abschn. II. § 42—44. (Bd. VI. S. 465—468.)

zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist". In dieser Tugendpflicht vereinigen sich demnach die beiden Richtungen, welche das Sittengesetz bezeichnet: die Pflichten gegen sich selbst und gegen die anderen Menschen.[1]

Denken wir uns ein menschliches Verhältnis, in welchem sich die gegenseitigen Pflichten der Liebe und Achtung vollkommen erfüllen, so wäre dieses Verhältnis ein moralisches Ideal, eine in sich vollendete Darstellung menschlicher Sittlichkeit. Ob es ein solches Ideal gibt? Das Verhältnis ist rein moralisch, also darf es nicht in einer juridischen Form gesucht werden, nicht in solchen Verhältnissen, die in irgendeiner Rücksicht den Rechtszwang erleiden: wir suchen jenes ideale Verhältnis daher nicht in den Verbindungen, welche Familie oder Staat stiften. Es sind freie Personen, die einen Bund schließen, unabhängig von allen gegenseitigen Rechtsansprüchen, gegründet lediglich auf gegenseitige Liebe und Achtung. Die vollkommene Gegenseitigkeit ist die vollkommene Gleichheit: es mischt sich in dieses Verhältnis nichts von persönlichen Vorteilen, die etwa der eine in der Verbindung mit dem anderen suchen könne; das Verhältnis ist in dieser Rücksicht das zarteste, das es gibt, es ist um so fester, je inniger die Liebe und größer die Achtung von beiden Seiten ist. Die Menschenliebe umfaßt alle, aber nicht mit derselben Innigkeit, sie ist in der engsten Sphäre am innigsten und kann sich nur hier in ihrer ganzen Stärke als sittliche Gesinnung und gemütliche Teilnahme zugleich offenbaren. Diese engste Sphäre ist der Bund zweier Personen: der Freundschaftsbund.

Die Freundschaft ist nicht auf zufällige Neigungen und wandelbare Affekte gegründet, die blind sind und schnell verrauchen: so entstehen die sogenannten unreifen Freundschaften, die nicht den Namen verdienen. Die wahre Freundschaft ist ein Werk der sicheren, besonnenen, gegenseitigen Wahl, ein Bund, in welchem die innigste Vereinigung zusammenbesteht mit der größten Freiheit: eben darin ist die Freundschaft vollkommen einzig in ihrer Art. Diese Bedingung erfüllt in der Welt kein anderes Verhältnis. Es ist nicht bloß die wechselseitige Liebe, welche die Freundschaft macht, denn die Liebe ist gleichsam die sittliche Anziehungskraft, die nach der größten Annäherung strebt und am liebsten bewirken möchte, daß eine Person in der anderen aufgeht. Die Liebe, allein wirkend, gefährdet die Selbständigkeit und persönliche

[1] Eth. Elementarl. Beschluß der Elementarl. Zusatz: Von den Umgangstugenden. § 48. (Bd. VI. S. 473—474.)

Unabhängigkeit, in welcher die Freundschaft wurzelt: darum ist die Liebe, je leidenschaftlicher sie ist, um so eher ein gefährlicher Feind der Freundschaft. Woher kommt die oft erlebte Erfahrung, daß Freundschaften, welche die leidenschaftlichste Zuneigung gemacht hat, im Augenblicke der größten Annäherung, wo kaum eine Zweiheit mehr stattfindet, plötzlich und ohne allen zureichenden Grund unwillkürlich erkalten? Die Ursache ist nicht schwer zu erkennen. Die Freundschaft hat im Augenblicke der größten, leidenschaftlich gesuchten Annäherung ihre natürliche Grenze, ihr richtiges Maß überschritten, sie ist nicht mehr Freundschaft, sondern etwas geworden, das nicht mehr fähig ist, ein bestimmtes Verhältnis zu sein, und so endet plötzlich das ganze Verhältnis. Jeder kehrt erkältet zu sich selbst zurück. Es ist, als ob eine Überschwemmung eingetreten wäre, nachdem der empfindungsreiche Strom den letzten Damm durchbrochen, und nun ist jeder auf die eigene Rettung bedacht, jeder zieht sich zurück und bringt sein Selbstgefühl wieder aufs trockene Land. Dies ist in wenig Worten die Geschichte mancher heißblütig geschlossenen, schnell durchlebten, plötzlich erkalteten Jugendfreundschaft.

Wenn die Anziehungskraft in der Natur allein wirkte, so käme kein fester Körper zustande. Es ist ähnlich in der sittlichen Welt. Nur aus dem Zusammenwirken von Anziehung und Anstoßung erklärt sich die körperliche Natur. Die sittliche Anziehungskraft ist die Liebe. Es gibt auch eine Repulsion in der sittlichen Welt: die unsittliche Zurückstoßung ist der Haß, die sittliche Repulsion ist die Achtung, diese ist das wohltätige Reagens der Liebe, die berechtigte Einschränkung derselben auf das richtige und dauernde Maß. Die gegenseitige Achtung bewahrt und hütet die unantastbaren Grenzen der persönlichen Freiheit, die nie veräußert werden darf; sie nimmt der Liebe nichts an ihrer Innigkeit, sie gibt ihr den ruhigen, behaglichen, reifen, männlichen Charakter. Die wahre Freundschaft ist männlicher Natur. Wenn sich zwei Personen mit der größten Innigkeit und mit gleicher Stärke gegenseitig lieben und achten, so ist die Freundschaft vollendet, und in diesem Verhältnis besteht das moralische Ideal der geselligen Menschentugend.

Gewiß sind die Bedingungen, welche der ideale Freundschaftsbund verlangt, von der seltensten Art. Diese rein moralische Freundschaft ist, wie der „schwarze Schwan“, der selten zwar, aber doch hin und wieder wirklich existiert. Und wo eine solche Freundschaft wirklich geworden, da hat das menschliche Leben bewiesen, daß es fähig ist zur

Vollkommenheit. Wir wissen, was in Kants eigenem Leben die Freundschaft gegolten. Er kannte kein anderes Verhältnis. Und wie er selbst in seinem Leben die Freundschaft empfunden, so würdigt er sie am Ende seiner Tugendlehre. Man fühlt, mit welcher Wärme diese Stellen geschrieben sind. Von ihm selbst, von seinem eigenen Freundschaftsbedürfnis und der erlebten Befriedigung gelten diese einfachen und schlichten Worte: „Findet er einen Menschen, der gute Gesinnungen und Verstand hat, so daß er ihm — sein Herz mit völligem Vertrauen aufschließen kann, und der überdem in der Art, die Dinge zu beurteilen, mit ihm übereinstimmt, so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein wie im Gefängnis, sondern genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß".[1]

V. Die Methodenlehre.

1. Der ethische Unterricht.

Die Tugend ist nicht angeboren, sondern wird durch Erkenntnis und Übung erworben. Wie man sie erwirbt, lehrt „die ethische Methode", und zwar soll die richtige Art des sittlichen Unterrichts die „ethische Didaktik", die der sittlichen Übung, die „ethische Asketik" lehren. Es gibt eine doppelte Art des Unterrichts: die akroamatische und erotematische. Bei der ersten verhält sich der Schüler nur hörend, der Lehrer vortragend; bei der zweiten wird der Schüler gefragt, und der Unterricht hat die Form der Unterredung, welche entweder dialogisch ist, wenn der Schüler auch fragen darf, oder katechetisch, wenn dieser bloß antwortet, und alles aus ihm herausgefragt wird: dies ist die Form des sokratischen Unterrichts.

Nichts wird besser und deutlicher begriffen und zugleich sicherer festgehalten, als was man selbst findet. Was daher sokratisch unterrichtet werden kann, soll sokratisch unterrichtet werden. Historische Tatsachen wollen überliefert sein, man kann sie nicht durch eigenes Nachdenken finden. Anders verhält es sich mit den Vernunftbegriffen, wie z. B. den mathematischen und ethischen. Alle Vernunftbegriffe lassen sich abfragen, wenn der Lehrer richtig zu fragen versteht, und der Schüler den erforderlichen Grad des Nachdenkens besitzt. Die gesamte kantische

[1] Eth. Elementarl. T. II. Hauptst. II. Beschluß der Elementarl. Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft. § 46 u. 47. (Bd. VI. S. 469–473.)

Philosophie ließe sich, wie die platonische, in Dialogen vortragen, denn sie hat es durchgängig mit Vernunftbegriffen zu tun. Hier ist einer der Punkte, worin man die kantische Philosophie mit der sokratischen vergleichen darf, nur daß der letzteren fehlt, was die kantische in entwickelter Ausbildung besitzt: die Form des Systems.

Für den Unterricht in der Sittenlehre fordert Kant die katechetische Methode. Nicht durch Beispiele soll die sittliche Denkungsweise gebildet werden, sondern durch Grundsätze; Beispiele dürfen im sittlichen Unterrichte nie als Vorbilder zur persönlichen Nachahmung, sondern bloß als Zeugnisse für die Tunlichkeit der Sache gebraucht werden. Um die ethische Unterrichtsmethode, wie er sie verlangt, in ihrer Anwendbarkeit zu zeigen, entwirft Kant das Bruchstück eines „moralischen Katechismus". Er läßt den Schüler durch richtig gestellte Fragen selbst die sittlichen Begriffe bilden: wie die Sorge für das Wohlbefinden zwar ein naheliegender und natürlicher, aber keineswegs der letzte und unbedingte Zweck unserer Handlungen sein dürfe; wie die menschliche Glückseligkeit durch die Würdigkeit bedingt sei, und diese allein in der Pflichterfüllung, in der moralischen Gesinnung bestehe; wie wir aus eigenem Vermögen uns wohl der Glückseligkeit würdig, aber nicht teilhaftig machen können, wie dazu die göttliche Allmacht und Gerechtigkeit nötig sei, und hier aus der sittlichen Vernunfteinsicht der religiöse Glaube hervorgehe.[1]

2. Die ethische Übung und Zucht.

Die sittliche Einsicht ist noch nicht die sittliche Tat, sonst wäre der beste Moralist auch der beste Mensch. Sittlich sein und handeln ist die Hauptsache. Moralisch im eigentlichen und strikten Sinne kann man keinen machen; die Gesinnung ist das eigenste innerste Sein, niemals das Werk fremder Hilfe. Aber man kann diejenige Gemütsverfassung bilden, welche alle der Moralität günstigen Bedingungen enthält; man kann durch richtige Leitung dem heranwachsenden Geschlecht abgewöhnen, was unter allen Umständen die Moralität hindert und an der Wurzel verdirbt. Wer widerstandslos jedem Reize nachgibt, jedem Eindrucke folgt, von Wallungen und Leidenschaften sich beherrschen läßt, jeder Gefahr und jedem Schmerze aus dem Wege geht, der hat keine sittliche Energie. Es ist eine gewisse Abhärtung nötig, wodurch der

[1] Eth. Elementarl. II. Eth. Methodenl. Abschn. I. Die ethische Didaktik. § 49—52. (Bd. VI. S. 477—485.)

Mensch zum Ertragen und Entbehren rüstig gemacht werde. Weichlichkeit verträgt sich nie mit der Moralität. Eine solche Abhärtung läßt sich nur durch Übung erreichen und angewöhnen, durch praktische Entbehrungen sowohl physischer als gemütlicher Art.

Diese „ethische Asketik", wie Kant sie nennt, muß von der religiösen und mönchischen wohl unterschieden werden: die letztere ertötet alle eigenen Regungen und setzt ihr Ziel in die schwärmerische Entsündigung, wogegen die moralische Übung in der Zucht und Disziplin besteht und eine Diätetik ausbildet, welche den Willen fest und widerstandskräftig macht, die Leidenschaften und Affekte, die uns bemeistern, entwaffnet und uns diejenige Selbstbeherrschung erringen läßt, bei welcher sich das echte Selbstgefühl am wohlsten befindet. Nur wenn wir die Meisterschaft über uns selbst haben, sind wir moralisch gesund; wir sind es nicht, wenn uns die Affekte und Leidenschaften hinreißen. Die moralische Gesundheit ist der Zweck der ethischen Asketik, die am besten „ethische Gymnastik" genannt wird. Das Gefühl der Gesundheit macht froh und rüstig, und dieser moralische Frohsinn, diese wackere, rüstige Gesinnung ist die der Moralität nächste und günstigste Gemütsverfassung, welche der sittliche Unterricht entwickeln kann und soll.[1]

VI. Die Erziehungslehre.

1. Die Erziehungsreform. Rousseau und Basedow.

Die gesamte ethische Methodenlehre hat zu ihrem Gegenstand die moralische Bildung und berührt damit die höchste Erziehungsaufgabe, mit welcher alle übrigen genau zusammenhängen. Daher bietet sich an dieser Stelle eine Aussicht in die nahegelegene kantische Pädagogik. Zwar hat der Philosoph die Erziehungslehre nicht selbst in einem wissenschaftlichen Werke dargestellt, aber es lag in seinem amtlichen Berufe, von Zeit zu Zeit darüber zu lesen, und aus diesen Vorträgen sind seine Ansichten über die Pädagogik von fremder Hand herausgegeben worden; sie enthalten kein System, sondern ohne strenge Verknüpfung eine Reihe von Bemerkungen, worin dieselben Aussprüche oft wiederkehren und die versuchte Einteilung hin- und herschwankt.[2]

---

[1] Eth. Elementarl. II. Abschn. II. Die ethische Asketik. § 53. (Bd. VI. S. 484—485.)

[2] J. Kant über Pädagogik. Hrsg. von Dr. Fr. Th. Rink. (Kgsb. 1803. Kants Werke. Hrsg. v. Hartenstein 1838—1839. Bd. X. S. 379—450.) In dem Lektionsverzeichnis der Königsberger Universität für das Wintersemester 1776/77 wird angezeigt: „Praktische Anweisung Kinder zu erziehen, erteilet Herr Professor Kant öffentlich".

Mit seinen Erziehungsmaximen stellte sich Kant ganz auf die Seite der pädagogischen Neuerer. Nirgends schien ihm eine Reform der gründlichsten und durchgreifendsten Art dringender geboten als im Gebiete der Erziehung. Das öffentliche Schulwesen mit seinen von oben herab regierten Lehranstalten war in keiner Weise geeignet, die wahren Aufgaben der Pädagogik zu erfüllen. Die sittliche Bildung kam hier so gut wie gar nicht in Betracht, und die intellektuelle bestand in einer gelehrten Dressur durch geistloses Einlernen und eine gedächtnismäßige Anhäufung toter Kenntnisse. Die Zucht in diesen Anstalten war keine geordnete Disziplin, sondern blieb dem Zufall und der Willkür überlassen und hatte kaum andere Mittel als zweckwidrige, oft grausame Strafen. Unter dem Zwange der Schulordnungen, welche die Lehrmethoden und Lehrbücher vorschrieben, unter dem Drucke eines unzeitigen Sparsystems, welches den öffentlichen Schulen kaum das Nötigste einräumte, war jede freie Bewegung und jeder Fortschritt gehemmt. Als die einzige Zuflucht der Erziehung erschien daher eine auf richtige Maximen gegründete Privatanstalt. Die Erziehung soll den ganzen Menschen umfassen und bilden; darum muß der Zögling ungeteilt der Fürsorge der Lehrer in einer Erziehungsanstalt anvertraut werden, die eine unabhängige, für sich abgesonderte Welt ausmacht. Von der Gründung solcher Normalschulen, die, frei von jedem Regierungszwange, sich völlig dem Zwecke der Erziehung widmen, ist allein eine Verbesserung im Schulwesen zu hoffen. Rousseau hatte in seinem Emile das erste befreiende Wort ausgesprochen, er hatte eine neue Erziehungstheorie aufgestellt, die das Zeitalter ergriff und besonders auf Kant einen gewaltigen Eindruck hervorbrachte.[1] Es war zu einer vereinfachten und von Grund aus veränderten Erziehung der erste poetische Antrieb.

Den ersten praktischen Versuch machte Basedow mit seinem in Dessau gegründeten „Philanthropinum“.[2] Die Gründung dieser Anstalt entsprach den Wünschen Kants. Er redete dem neuen Edukationsinstitut mit großer Wärme das Wort und empfahl dasselbe in einem Artikel der Königsberger Zeitung, welcher „An das gemeine Wesen“ gerichtet war, der Teilnahme aller Länder. „Es fehlt in den gesitteten Ländern von Europa nicht an Erziehungsanstalten und an

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. III. (3. Aufl.) Buch I. Kap. XIV. (S. 225—228.)

[2] Über Basedows Philanthropin in Dessau vgl. H. Göring: J. B. Basedows ausgewählte Schriften usw. (Langensalza 1880.) S. LXXXVIII—XCII.

wohlgemeintem Fleiße der Lehrer, jedermann in diesem Stücke zu Diensten zu sein, und doch wohl ist es jetzt einleuchtend bewiesen, daß sie insgesamt im ersten Zuschnitt verdorben sind, daß, weil alles darin der Natur entgegengearbeitet, dadurch bei weitem nicht das Gute aus dem Menschen gebracht werde, wozu die Natur die Anlage gegeben, und daß, weil wir tierische Geschöpfe nur durch Ausbildung zu Menschen gemacht werden, wir in kurzem ganz andere Menschen um uns sehen würden, wenn diejenige Erziehungsmethode allgemein in Schwung käme, die weislich aus der Natur selbst gezogen und nicht von der alten Gewohnheit roher und unerfahrener Zeitalter sklavisch nachgeahmt worden. Es ist aber vergeblich, dieses Heil des menschlichen Geschlechts von einer allmählichen Schulverbesserung zu erwarten. Sie müssen umgeschaffen werden, wenn etwas Gutes aus ihnen entstehen soll, weil sie in ihrer ursprünglichen Einrichtung fehlerhaft sind und selbst die Lehrer derselben eine neue Bildung annehmen müssen. Nicht eine langsame Reform, sondern nur eine schnelle Revolution kann dieses bewirken. Und dazu gehört nichts weiter als nur eine Schule, die nach der echten Methode von Grund aus neu angeordnet, von aufgeklärten Männern nicht mit lohnsüchtigem, sondern edelmütigem Eifer bearbeitet und während ihrer Fortschritte zur Vollkommenheit von dem aufmerksamen Auge der Kenner in allen Ländern beobachtet und beurteilt, aber auch durch den vereinigten Beitrag aller Menschenfreunde bis zur Erreichung ihrer Vollständigkeit unterstützt und fortgeholfen würde."[1]

---

[1] J. Kants sämtl. Werke. (Herausg. von Hartenstein. Leipzig 1867.) Bd. II. S. 457. Der mit K. unterzeichnete Artikel ist vom 27. März 1777. Vgl. R. Reicke: Kantiana. Beitr. zu J. Kants Leben und Schriften. Kgsb. 1860.) S. 68—81. Hier sind aus den Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen noch zwei andere das Basedowsche Philanthropinum betreffende Aufsätze vom 28. März 1776 und 24. August 1778 mitgeteilt, welche Reicke der Feder unseres Philosophen zuschreibt, was Hartenstein bei dem ersten dahingestellt sein läßt, bei dem letzten dagegen aus stilistischen Gründen verneint. (Vorrd. Bd. II. S. X u. XI.) In der Schätzung des Philanthropins und seiner Aufgabe stimmen die beiden Artikel mit dem zweifellos echten vom 27. März 1777 überein. In dem ersten heißt es: „Jedem gemeinen Wesen, jedem einzelnen Weltbürger ist unendlich daran gelegen, eine Anstalt kennen zu lernen, wodurch eine ganz neue Ordnung menschlicher Dinge anhebt". In dem letzten: „Wann wird doch die glückliche Epoche anfangen, da man unter anderen merkwürdigen Begebenheiten schreiben wird: seit Verbesserung des Schulwesens?" Das Philanthropinum wurde den 27. Dezember 1774 am Geburtstage des Fürsten von Dessau eröffnet und sollte den 13. Mai 1776 vor den Augen der Welt die erste Probe seiner Leistungen ablegen. Kant hat die Anstalt als eine „Experimentalschule", einzig in ihrer Art, betrachtet, aber nach den gemachten Erfahrungen sich keineswegs über die Fehler derselben verblendet.

2. Die Erziehungszweige.

Auch in seinen Vorträgen über Pädagogik bemerkt man Rousseaus und Basedows Einflüsse. Im ganzen hat die Erziehung die Aufgabe, den Menschen auszubilden, damit er die Zwecke seines Daseins erfülle, von deren Verschiedenheit die der Erziehungszweige abhängt. Schon bei der Einteilung der Vernunftgebote hatte Kant die menschlichen Zwecke in bedingte und unbedingte unterschieden: der unbedingte ist der moralische, die bedingten sind entweder technisch oder pragmatisch; der moralische Zweck wird erfüllt durch die Sittlichkeit, die technischen durch Geschicklichkeit, die pragmatischen durch Klugheit. Die Erziehung hat die Aufgabe, den Menschen zur Geschicklichkeit, Weltklugheit und Sittlichkeit zu bilden: die Bildung im ersten Sinn heißt „Kultur", im zweiten „Zivilisation", im dritten „Moralität"; die Erziehung soll den Menschen kultivieren, zivilisieren, moralisieren. Die beiden ersten Zwecke sind dem letzten untergeordnet, aber sie gehören zur menschlichen Gesamtbildung und erfordern alle erziehende Sorgfalt. Vorausgesetzt wird die natürliche Zucht (Disziplin), welche die sinnlichen Triebe zähmt, die Körperkräfte übt und abhärtet. Die ganze Erziehung teilt sich demnach in die physische und praktische; es ist aber nicht entschieden, ob die letztere auf die Moralität eingeschränkt wird oder sich auf die Geschicklichkeit und Klugheit miterstreckt. Diese beiden erscheinen in der kantischen Pädagogik sowohl unter dem Titel der physischen als unter dem der praktischen Erziehung.

3. Die Erziehungsart.

Die Erziehung beginnt mit dem Augenblicke der Geburt; sie ist zunächst nur Verpflegung, die richtige Pflege folgt den Anweisungen der Natur und vermeidet jede Verweichlichung. Die erste natürliche Nahrung des Kindes ist die Muttermilch; alles Wickeln, Wiegen, Gängeln ist vom Übel, ebenso das augenblickliche Beschwichtigen, wenn das Kind schreit, um sich Luft zu machen. So viel als möglich brauche das Kind seine eigenen Kräfte; dadurch wird es frühzeitig abgehärtet und geschickt. Je weniger Werkzeuge und Hilfsmittel gebraucht werden (es handle sich um körperliche oder technische Geschicklichkeit), um so mehr wird die Selbständigkeit und Unabhängigkeit entwickelt. Vor allem werde das Kind im Charakter seiner Lebensstufe erzogen, es bleibe in seiner Art. Es gehört nicht zum Charakter des Kindes, daß es furchtsam oder schüchtern ist, ebensowenig paßt ihm das altkluge Wesen, wodurch jedes Kind unausstehlich wird. Man hüte sich, das

Kind durch törichte Einbildungen furchtsam zu machen oder durch Scheltworte einzuschüchtern; ihm ziemt Munterkeit und offenherziges Wesen, Gehorsam und Wahrhaftigkeit. Zum Gehorsam gehört die Pünktlichkeit, zu dieser die richtige Einteilung der Zeit: die frühe Gewohnheit, nach bestimmten Regeln zu leben, ist für die Charakterbildung wohltätig. Ohne Pünktlichkeit gibt es keine Zuverlässigkeit. Hier hat Kant sein eigenes Leben vor Augen, wenigstens darf er es haben. „Menschen, die sich nicht gewisse Regeln vorgesetzt haben, sind unzuverlässig, und man kann nie recht wissen, wie man mit ihnen daran ist. Zwar tadelt man Leute häufig, die immer nach Regeln handeln, z. B. den Mann, der nach der Uhr jeder Handlung eine gewisse Zeit festgesetzt hat, aber oft ist dieser Tadel unbillig, und diese Abgemessenheit, ob sie gleich nach Peinlichkeit aussieht, eine Disposition zum Charakter." Wer denkt bei diesen Worten nicht an Kant selbst und seinen Freund Green?

Wenn das Kind getan hat, was von ihm verlangt worden, so belohne man es nicht, denn der Lohn macht lohn- und gewinnsüchtig und verfälscht dadurch die Motive der Handlungsweise. Wenn das Kind gefehlt hat, so weise man es zurecht; man strafe ernsthaft, wenn es not tut, aber nie schimpflich, nie im Affekt, man strafe so wenig und so selten als möglich und mute dem Kinde nicht die falsche Demut zu, daß es sich für die empfangene Strafe bedanke. Dies heißt die Gesinnung verderben und im Kinde den Heuchler erziehen.

Die Erziehung darf nie etwas tun, wodurch das Kind verführt werden kann anders zu sein, als es ist, oder wodurch der natürliche Charakter des Kindes entstellt wird. Es ist z. B. sehr töricht und zweckwidrig, wenn man dem Kinde bei jeder Kleinigkeit, jedem ungeschickten Benehmen sogleich zuruft: „schäme dich!" Entweder erreicht man damit nichts oder, was schlimmer ist, man erzeugt im Kinde ein falsches Schamgefühl und nimmt ihm zuletzt alles Zutrauen zu sich selbst. Der Mensch soll sich schämen, wenn er sich selbst herabwürdigt. Es gibt einen Fall, aber nur einen, in dem auch das Kind sich herabwürdigt: wenn er lügt. Die Tugend der Wahrhaftigkeit kennt keine Ausnahme, sie ist das Urbild aller Tugenden und gilt mit gleicher Strenge auf jeder Lebensstufe. Die Lüge darf nie geduldet werden, und wie dieselbe ein moralisches Verbrechen ist, so sei auch die Art der Strafe moralisch, nicht physisch; sie soll nicht aus Furcht vor der Strafe vermieden werden, dadurch würde man die Wahrhaftigkeit verfälschen. Wenn das Kind lügt, so hat es sich herabgewürdigt und alle Ursache sich zu schämen.

Das sei der einzige Fall, wo dem Kinde mit dem größten Ernste gesagt werden muß: „schäme dich! du bist nichtswürdig!“

Die Kultur des Geistes verlangt die Übung der Geisteskräfte. Die freie Übung ist das Spiel, die zwangsmäßige und strenge ist die Arbeit. Die letztere ist nicht bloß Mittel zur Bildung, sondern deren Zweck, sie gilt um ihrer selbst willen: darum ist eine Erziehungstheorie falsch, welche dem Kinde alles spielend beibringen will, das Kind soll an die Arbeit gewöhnt werden um ihrer selbst willen. Mit der Arbeit beginnt die Schule, die zwangsmäßige Kultur. Die Arbeit verlangt Sammlung, Aufmerksamkeit, Konzentration; daher muß alles vermieden werden, wodurch der Geist zerstreut wird, denn die Zerstreuung macht flüchtig, unfähig, weichlich. Aus diesem Grunde sollen die Kinder keine Romane lesen, denn solche Lektüre dient zu nichts als zur Zerstreuung. Das Lernen sei kein bloß mechanisches Behalten, wobei nichts gedacht wird, sondern zugleich ein Verstehen. Was nur durch Anschauung richtig verstanden werden kann, das werde dem Kinde auch durch Anschauung vorgestellt; das Anschauliche ist am ehesten einleuchtend, darum beginne der Unterricht mit anschaulichen Objekten: der erste Unterricht sei der geographische vor dem Globus und der Landkarte.

Man versteht am besten, was man selbst macht, selbst erfährt und denkt: der bildliche Unterricht sei zugleich technisch. Der geographische Unterricht in der Länder- und Völkerkunde werde belebt und anschaulich gemacht durch das Lesen guter Reisebeschreibungen; der Verstandesunterricht sei, soweit es möglich ist, sokratisch und katechetisch. Nicht daß vieles gelernt, sondern daß vor allem gründlich gelernt werde, sei der Hauptzweck einer wahrhaft unterrichtenden Erziehung. Vielerlei lernen ohne gründliche Einsicht, heißt vielerlei vergessen. Gründlich lernen macht zugleich fähig, sich selbst zu unterrichten. In dem, was man weiß, vollkommen sicher sein, das gibt dem Geiste jene Festigkeit, welche von der intellektuellen Seite die zuträglichste Bedingung auch für die Sittlichkeit ausmacht. Nur auf diesem Wege läßt sich die intellektuelle Bildung in das richtige Verhältnis zu der moralischen bringen.

In Ansehung der letzteren kommt die kantische Pädagogik auf jene Ergebnisse zurück, die schon die Sittenlehre in ihrem methodischen Teile festgestellt hat. Die Erziehung mache ihre Zöglinge kräftig im Ertragen und Entbehren nach dem Spruche: «sustine et abstine!» Der Wille stärke sich gegen den Andrang der Leidenschaften und gegen die weichlichen Empfindungen; was er sich vorsetzt, halte er fest; er setze sich

in allen seinen Handlungen keinen anderen Zweck als die Würde der Menschheit, er sei nicht voller Gefühl, sondern erfüllt von dem Begriffe der Pflicht! Sympathien und Antipathien sind Irrlichter, der Pflichtbegriff allein erhellt den sittlichen Pfad des Menschenlebens, das Gefühl der eigenen Würde ist jene richtige Selbstachtung, die von der falschen Demut und vom falschen Ehrgeize gleich weit entfernt ist. Und insbesondere sorge die Erziehung dafür, daß frühzeitig in ihren Zöglingen die bürgerlichen Rechtsbegriffe im Geiste klar und im Willen einheimisch gemacht werden. Es wäre gut, wenn zur Beförderung der Rechtswissenschaft ein „Katechismus des Rechts" vorhanden wäre, welcher dem Unterricht in den einfachen, von aller Gelehrsamkeit unabhängigen Rechtsbegriffen zur Grundlage diente. „Gäbe es ein solches Buch schon, so könnte man mit vielem Nutzen täglich eine Stunde dazu aussetzen, die Kinder das Recht des Menschen, diesen Augapfel Gottes auf Erden, kennen und zu Herzen nehmen zu lehren."

Kants sittliche Erziehungslehre schließt mit folgender Regel: „Es beruht alles bei der Erziehung darauf, daß man überall die richtigen Gründe aufstelle und den Kindern begreiflich und annehmlich mache. Sie müssen lernen, die Verabscheuung des Ekels und der Ungereimtheit an die Stelle der des Hasses zu setzen; inneren Abscheu statt des äußeren vor Menschen und der göttlichen Strafen; Selbstschätzung und innere Würde statt der Meinung der Menschen; — inneren Wert der Handlung und des Tuns statt der Worte und Gemütsbewegung, — Verstand statt des Gefühls, — und Fröhlichkeit und Frömmigkeit bei guter Laune statt der grämischen, schüchternen und finsteren Andacht eintreten zu lassen. Vor allen Dingen muß man sie auch dafür bewahren, daß sie die merita fortunae nie zu hoch anschlagen."[1]

Fünfzehntes Kapitel.

Theorie und Praxis. Moral und Politik. Der Fortschritt der Menschheit.

I. Theorie und Praxis.

Aus der Vernunftkritik war uns die Aufgabe eines Vernunftsystems hervorgegangen, dessen Umfang sich in die beiden Gebiete einer Meta-

[1] Pädagogik. Von der praktischen Erziehung. (Kants Werke, herausg. von Hartenstein 1838—1839. Bd. X. S. 440 u. 443.)

physik der Natur und der Sitten teilte. Diese Aufgabe ist gelöst und das System der reinen Vernunft in beiden Gebieten entwickelt. Wenn wir nun diese beiden Vernunftwissenschaften miteinander vergleichen, so läßt sich voraussehen, daß uns in der Ferne ein neues Problem, das letzte der kritischen Philosophie, erwartet. Jene beiden Einsichten, die in der reinen Vernunft ihre gemeinschaftliche Erkenntnisquelle haben, richten sich nach völlig entgegengesetzten Gesichtspunkten und Erklärungsgründen: das Prinzip der metaphysischen Naturlehre ist die mechanische Kausalität (Notwendigkeit), das der metaphysischen Sittenlehre dagegen die moralische Kausalität (Freiheit). Wäre dieser Gegensatz schlechthin unversöhnlich, so wäre damit die Einheit der Vernunft selbst aufgehoben und die Vernunftkritik befände sich in einem unauflöslichen Zwiespalt. Es wird daher gefragt werden müssen, ob zwischen Natur und Freiheit nicht eine in der Vernunft selbst begründete Vereinigung möglich sei, und worin dieselbe, die in keinem Fall eine Vermischung sein darf, bestehe? Aber diese Frage erwartet uns erst am Ende eines langen Weges, der noch durchmessen sein will.

Auf der Grundlage der Sittenlehre hat sich bereits die Aussicht in die Gebiete der Religion und Geschichte eröffnet: die Kritik der praktischen Vernunft und die Tugendlehre haben in ihrem Abschluß auf den Punkt hingewiesen, wo aus der moralischen Gesinnung der Vernunftglaube, aus der sittlichen Gemütsverfassung die religiöse hervorgeht; die Rechtslehre endet mit einer Aufgabe, deren notwendige Lösung nur durch den gemeinschaftlichen Fortschritt des gesamten Menschengeschlechts geschehen kann. Der Begriff der Religion grenzt unmittelbar an die Tugendlehre, der Begriff der Geschichte an die Rechtslehre. Hier ist daher unser nächstes Thema. Doch müssen wir zuvor einen Einwand beseitigen, der uns in den Weg tritt und die ganze Untersuchung über die Geschichte der Menschheit in Frage stellt. Die Geschichte umfaßt und nimmt das Leben der Menschheit, wie es tatsächlich ist, die Philosophie dagegen bestimmt den Zweck der Geschichte nach reinen Vernunftgesetzen: das menschliche Leben ist praktisch, die Vernunfteinsichten sind theoretisch; die Philosophie verhält sich zum Leben wie die Theorie zur Praxis. Wenn nun zwischen diesen beiden in der Tat jene Kluft besteht, die man sprichwörtlich gemacht hat, wenn sich die Vernunftzwecke nicht im menschlichen Leben verwirklichen lassen, wenn diese vermeintlichen Weltzwecke gar keine objektive Realität haben und bloße Hirngespinste im Kopfe des Philosophen sind, bedeutungslos und

nichtig im Laufe der Dinge, der unbekümmert um alle Theorie seinen eigenen Weg geht: so ist mit der Möglichkeit einer philosophischen Geschichtserkenntnis auch die Geltung der kantischen Sittenlehre aufgehoben, ihre Theorien sind unpraktisch, ihre Ideen unfähig, verwirklicht zu werden.

Es gibt Theorien, die sich zum Leben verhalten wie der Gypsabdruck zum Original, wie ein verkümmerter, ärmlicher Abdruck; es gibt andere, die sich zum Leben verhalten wollen wie das Original zu seinem Abbilde, die das Leben nach sich, nicht sich nach dem Leben richten und darum stets den Widerspruch der Welt gegen sich hervorrufen. Sind solche Theorien, wie es häufig genug der Fall ist, Geschöpfe der Einbildung und wesenlose Schatten, so ist ihre Widerlegung leicht und ihr bloßer Anspruch auf Geltung schon eine belachenswerte Torheit. Sind sie tiefgedachte und begründete Vernunfteinsichten, so wird man ihnen doch die praktische Bedeutung bestreiten und den Gemeinspruch entgegenhalten: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis!" Diesem Gemeinspruche, der die breite Front des gewöhnlichen Weltverstandes ausmacht, stellt sich die kantische Philosophie mit ihren sittlichen Ideen, mit ihren Theorien von Recht und Moral entgegen. Aber es ist nicht bloß dieser Einwand aus dem Munde der Leute, sondern das eigene Bedürfnis, welches unseren Philosophen nötigt, seine Theorie mit der Praxis auseinanderzusetzen. Er ist selbst viel zu welt- und menschenkundig und nach Erziehung und Charakter der bürgerlich-praktischen Denkweise zu verwandt, um wider seine Lehre Einwände gelten zu lassen, welche mit dem Ansehen der Klugheit und Welterfahrung auftreten.[1]

1. Die Theorie als Regel zur Praxis.

Indessen ist die beliebte Entgegensetzung von Theorie und Praxis in ihrer Allgemeinheit zu unbestimmt und weit, um dagegen mit Sicherheit vorzugehen. Dem Gemeinplatze läßt sich nur der Gemeinplatz entgegenstellen. Unmöglich wird man von aller Theorie behaupten wollen, sie sei unpraktisch. Nun ist Theorie nichts anderes als eine Regel oder ein Inbegriff von Regeln, deren praktische Bedeutung in ihrer

---

[1] Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. (Berl. Monatsschr. Sept. 1793. Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 363—410.) Der Inhalt dieser Abhandlung rechtfertigt die Stelle, welche ich derselben in meiner Darstellung gebe: die Theorie, um die es sich handelt, ist die Rechts- und Sittenlehre.

Anwendung oder Anwendbarkeit besteht. Was nur nach Regeln und durch deren richtige Anwendung geschehen kann, läßt sich ohne Theorie nicht ausführen. Ist die Regel nicht anwendbar, so ist sie entweder falsch oder unvollständig: im ersten Fall ist sie eine falsche Theorie, welche so gut ist als keine, im anderen ist sie nicht genug Theorie. Auch die Einsicht in die Gesetze der Natur ist Theorie, die Naturwissenschaft als Erkenntnis dieser Gesetze ist rein theoretisch, die angewandte Naturwissenschaft z. B. in der Medizin, in der Landwirtschaft, in der Mechanik usf. ist praktisch. Was wäre diese Praxis ohne jede Theorie? Die Lehre von den Gesetzen der Wurfbewegung ist eine mathematische Theorie, der Bau und kriegerische Gebrauch der Wurfgeschosse ist praktisch. Wenn es nun jemand einfallen wollte, von diesen Gesetzen zu sagen: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis?" Zur Artillerie würde man diesen Praktiker schwerlich empfehlen. Was ohne Einsicht nicht geschehen kann, fordert die Theorie als Bedingung der Praxis. Und was bleibt vom Leben übrig, wenn man alles einsichtsvolle Handeln davon abzieht?

Daher wird es keinem im Ernste einfallen, gegen die Theorien der Naturwissenschaft und Mathematik jenen Gemeinspruch der Praxis geltend zu machen. Die Theorie überhaupt für unnütz oder unpraktisch zu halten, ist ein Zeichen grober Unwissenheit; die Praxis für gescheiter zu halten als die Theorie, ist die Ansicht jener gedankenlosen „Klüglinge", die sich groß vorkommen, wenn sie die „Schule" verachten, in welcher sie nie waren, und viel von „Welt" reden, die sie nur von Hörensagen kennen.[1]

2. Die philosophische Theorie als Sittenlehre.

Kann man nun die Theorien der Mathematik und Naturwissenschaft in ihrem praktischen Werte nicht bestreiten, so bleibt als Zielscheibe des Angriffs nur die philosophische Theorie übrig, welche außer den mathematischen und naturwissenschaftlichen Einsichten keine andere Erkenntnis hat als die sittliche. Auf diesen Punkt also zieht sich der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis zusammen. Wider diese Theorie richtet der Weltverstand seinen Gemeinspruch.

Nun besteht die sittliche Vernunfteinsicht in den Ideen der Tugend und der öffentlichen Gerechtigkeit, nämlich der Gerechtigkeit in ihrem politischen und kosmopolitischen Umfange. Sie besteht also in den drei

[1] Über den Gemeinspruch usf. (Werke, herausg. von Hartenstein 1838—1839. Bd. V. S. 365—367.)

Fällen der Moral, des Staatsrechts und des Völkerrechts: sie macht im ersten Falle die Tugend oder die Würdigkeit glückselig zu sein zum alleinigen Ziele des Lebens, sie macht im zweiten Falle das Recht als Freiheitsgesetz zum alleinigen Grunde und Zwecke des Staates, sie erklärt im dritten den Zustand des ewigen Friedens, gegründet auf den Bund freier Völker, für das Ziel der Menschheit, welches die Natur suche und die Vernunft gebiete.[1]

3. Ideen und Interessen.

In allen drei Punkten tritt ihr der Gemeinspruch entgegen: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis". Im wirklichen Menschenleben soll es sich überall ganz anders verhalten, als jene Theorien meinen: hier herrschen nicht die Ideen, sondern die Interessen. Eine Idee, unabhängig von den Interessen der Menschen, sei eben nichts anderes als eine bloße Idee, eine leere Theorie, eine unpraktische, und so seien die sittlichen Theorien Kants, mit dem Leben verglichen, unpraktisch. Der Praktiker urteilt anders als der Philosoph: dieser urteilt nach Ideen, welche gelten sollen, aber in Wahrheit nicht gelten, jener dagegen nach den Interessen, welche in Wahrheit gelten, unbekümmert darum, was die Theorie vorschreibt. So wird das praktische Urteil über die menschlichen Lebenszwecke ganz anders ausfallen als das theoretische.

Kant läßt den Praktiker in drei verschiedenen Rollen auftreten nach dem Gebiete des von ihm beurteilten Menschenlebens. Unter dem praktischen Gesichtspunkte (im Gegensatz zum theoretischen) beurteilt die Zwecke des Einzellebens „der Geschäftsmann", die Zwecke des Staats „der Staatsmann", die Zwecke und das Leben der gesamten Menschheit „der Weltmann". Jeder Mensch sucht sein Interesse, er strebt von Natur in erster Linie nach Glückseligkeit. „Aus der Glückseligkeit im allgemeinsten Sinne des Wortes entspringen die Motive zu jedem Bestreben, also auch zur Befolgung des moralischen Gesetzes." Es ist das Streben nach Glückseligkeit, das uns tugendhaft macht: so urteilt die ganze eudämonistische Moral, und die Moral der deutschen Aufklärung war in diesem Sinne eudämonistisch. Glückseligkeit ist der praktische Lebenszweck, während der von der Glückseligkeit unabhängige Tugendzweck eine bloße Theorie ist: so erklärte sich Garve in seinen „Versuchen über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur"

[1] Über den Gemeinspruch usf. (Ebenda. S. 367 u. 368.)

gegen die kantische Sittenlehre. Nur in der philosophischen Literatur gibt es einen abstrakten Rechts- und Freiheitsstaat, in der Wirklichkeit beruht der Staat auf der Gewalt, er bezweckt nicht die Freiheit, sondern das bürgerliche und physische Wohl der Untertanen: diese vermeintlich praktische Theorie vom Staate hatte bekanntlich Hobbes in seiner Schrift «de cive» entworfen. Die Menschheit, im ganzen betrachtet, ist keineswegs in einem fortschreitenden Entwicklungsgange begriffen, sie verfolgt keinen gemeinschaftlichen Endzweck, vielmehr ist die Vorstellung einer solchen universellen Bestimmung der Menschheit, einer solchen fortschreitenden Annäherung derselben zu einem gemeinsamen Endziel eine bloße Theorie im Widerstreite mit der Erfahrung. In Ansehung der Religion hatte Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" die Entwicklung des letzteren behauptet; ebendasselbe lehrt Kant von der Gerechtigkeit in seiner Rechtsphilosophie und in seinem Entwurfe vom ewigen Frieden. Wider Lessing hatte Mendelssohn in seinem „Jerusalem" die Entwicklung der Menschheit in Abrede gestellt: was sich entwickle und fortschreite, sei nicht das Ganze oder die Gattung, sondern nur die Individuen. Daher stellt Kant seiner Theorie von der Tugend- und Rechtslehre diese drei Repräsentanten der Praxis entgegen: Garve, Hobbes und Mendelssohn; diese urteilen über die moralischen, politischen und weltgeschichtlichen Zwecke der Menschheit wie der Geschäftsmann, der Staatsmann und der Weltmann.[1]

II. Die unpraktischen Einwürfe.

1. Die unpraktische Theorie in der Moral.

Wider ihre Einwände, welche in verschiedenen Formen das bekannte Thema jenes Gemeinspruchs von Theorie und Praxis behandeln, setzt Kant sich die Aufgabe, den praktischen Wert seiner Theorie zu rechtfertigen und den praktischen Unwert der entgegengesetzten darzutun.

Wenn das Interesse, wie der Geschäftsmann will, die alleinige Triebfeder und Richtschnur unseres Handelns ausmacht, so wird jeder seinen Vorteil besorgen, wo er es kann, ohne sich zu gefährden; aber in jedem Fall, wo er zugunsten seines Wohls eine Pflicht verletzt, wird er dieses Unrecht fühlen: der beste Beweis, daß die Pflicht auf das Interesse nicht achtet, daß diese reine, von unserem Wohl unabhängige

[1] Über den Gemeinspruch usf. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 368 u. 369. S. 382 u. 403.)

Idee nicht bloß im Kopfe, sondern im Herzen wohnt, also kein theoretisches Hirngespinnst, sondern ein in jeder Handlung wirksames, praktisches Motiv ist, welches man dem Interesse nachsetzen kann, aber nie ohne das Gefühl des begangenen Unrechts.[1]

2. Die unpraktische Theorie in der Politik.

Wäre in der Tat der Staat auf die Gewalt begründet, wie Hobbes will, so besäße die Staatsgewalt alles Recht, und die Untertanen hätten gar keine unveräußerlichen oder unverlierbaren Rechte: dann wäre die Regierung despotisch. Wenn der Zweck des Staates, wie Achenwall in seinem Naturrechte will, nur das Wohl der Untertanen wäre, so müßten diese das Recht haben, eine Regierung mit Gewalt zu stürzen, die sich mit ihrem Wohle nicht mehr verträgt: woraus für gewisse Fälle das Zwangsrecht der Untertanen oder die Rechtmäßigkeit der Revolution folgt. Wenn man also statt der Gerechtigkeit die Glückseligkeit zum Zwecke des Staates macht, so darf die Regierung patriarchalisch oder despotisch werden, und die Untertanen Selbstregenten oder revolutionär. Man wird eine Staatstheorie, welche mit Hobbes dem Souverän das Recht des Despotismus und mit Achenwall dem Volke das Recht der Rebellion einräumt, nicht für praktisch halten können.

Aber, wird man einwenden, die kantische Theorie selbst erscheint eben hier nicht bloß unpraktisch, sondern unmöglich, da sie den Untertanen im Staate zwar unverlierbare Rechte, aber keine Zwangsrechte zugesteht. Als ob es noch Rechte gebe, wenn man sie nicht aufrechthalten, verteidigen, im Notfalle mit Gewalt verteidigen darf! Als ob auf seiten der Untertanen noch Rechte vorhanden seien, wenn doch behauptet werde, daß der Souverän kein Unrecht tun könne! Indessen dieser scheinbare Widerspruch findet seine praktische Lösung. Die Untertanen können ihre Rechte verteidigen ohne Gewalt. Was der Souverän Unrechtes tut, darf nicht als bürgerliches Unrecht angesehen und behandelt werden, sonst wäre es strafwürdig, und das widerstreitet dem Rechte der souveränen Staatsgewalt. Ihr Unrecht gilt als Irrtum, und es muß erlaubt sein, den öffentlichen Irrtum als solchen zu bezeichnen und aufzuklären. Dieses Recht der Beurteilung besteht in der Gedankenfreiheit, welche ohne die öffentliche Mitteilung nichts bedeutet.

[1] Über den Gemeinspruch usf. I. Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. (Ebenda. Bd. V. S. 369—382.)

Die Untertanen haben zur Verteidigung ihrer Rechte nicht die Gewalt des Schwertes, aber „die Freiheit der Federn". Diese ist das einzige Palladium der Volksrechte, „denn diese Freiheit dem Volke auch absprechen wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentiert, Untertanen als Bürgern Befehle gibt, alle Kenntnis von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Dem Oberhaupte aber Besorgnis einzuflößen, daß durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staat erregt werden dürften, heißt soviel, als ihm Mißtrauen gegen seine eigene Macht oder auch Haß gegen sein Volk erwecken." Weit entfernt also, daß die Theorie vom Rechtsstaate unpraktisch sei, so ist dieselbe, wohlverstanden, die einzig praktische, welche auf die Dauer standhält. Von den entgegengesetzten Theorien, die hier dem Despotismus, dort der Revolution das Wort reden, wird man mit allem Rechte urteilen dürfen: „Das ist in der Theorie falsch und taugt nicht für die Praxis!" „Es gibt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist."[1]

3. Die unpraktische Theorie in der Kosmopolitik.

Die völker- und weltbürgerliche Rechtstheorie will, daß die Menschheit auch in ihrem kosmopolitischen Umfange dazu berufen sei, in die Form der öffentlichen Gerechtigkeit einzugehen, und daß diese Form keine andere sein könne als ein Friedensbund freier Völker, daß die Menschheit in langsamen, aber stetigen Fortschritten diesem Ziele wirklich zustrebe. Eine solche Vorstellungsweise erscheint dem Weltmann als eine bloße Theorie ohne jede praktische Geltung. Wider den Philosophen beruft er sich auf die Welt- und Menschenerfahrung, die von einem Fortschritte der gesamten Menschheit nichts merke und darum auch ein Endziel, worauf die ganze Menschheit angelegt sei, in Abrede stellen müsse. Endzweck und Entwicklung der Menschheit hängen so genau zusammen, daß, wer von beiden eines verneine, notwendig auch das andere verneinen müsse. Die Erfahrung lehre, daß die Menschheit in Ansehung ihrer Moralität nicht fortschreite, sondern sich pendularisch bewege, hin- und herschwanke, nur vorwärts schreite, um wieder rück-

[1] Über den Gemeinspruch usf. II. Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 382—402.)

wärts zu gehen, und, im ganzen genommen, zuletzt in demselben Stande der Sittlichkeit beharre.

Zunächst beruht diese durch angebliche Welterfahrung gemachte Theorie auf einem sehr zweifelhaften Beweisgrunde. Die Erfahrung kann freilich von einem Fortschritte des Ganzen nichts wissen, aber sie kann auch nicht das Gegenteil behaupten, weil sie überhaupt vom Ganzen nichts weiß. Wenn sie recht hätte mit ihrer Theorie, so wäre die Geschichte ein Wort ohne Inhalt, und die Menschheit gewährte einen höchst unwürdigen und zuletzt langweiligen Anblick. „Eine Weile diesem Trauerspiele zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein, aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel, und wenn die Akteurs es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird doch der Zuschauer, der an einem oder dem anderen Akt genug hat, wenn er daraus mit Grund abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei."

Niemand wird bestreiten, daß die Menschheit in Rücksicht der Kultur fortschreitet. Wenn es also überhaupt einen Fortschritt im ganzen gibt, so müßte man beweisen, daß davon nur die Moralität eine Ausnahme mache. Vielmehr wird durch die fortschreitende Kultur, welche keiner in Abrede stellt, die Annahme begünstigt, daß auch eine sittliche Entwicklung der Menschheit stattfinde, welche wohl unterbrochen, aber nie abgebrochen wird, sondern im ganzen vorwärtsgeht. Innerhalb dieser sittlichen Entwicklung müssen sich die politischen Formen der Menschheit, die staatsbürgerlichen und völkerrechtlichen, dergestalt ausbilden, daß sie dem Vernunftzwecke selbst mehr und mehr entsprechen. Denn was wäre die sittliche Entwicklung, wenn sie nicht auch die sittliche Welt und in dieser die Rechtssphäre durchdränge?

Dazu kommt, daß diese Theorie, welche die Vernunft und die Analogie der Erfahrung für sich hat, durch Gründe der Natur selbst unterstützt wird. Was die sittliche Vernunft von der einen Seite gebietet, dazu zwingt von der anderen die Natur: die Not zwingt die Menschen, sich in Staaten zu vereinigen, die Not zwingt die Staaten, sich nach Rechtsgesetzen zu gestalten und miteinander in weltbürgerlichen und völkerrechtlichen Verkehr zu treten. Die entgegengesetzte Theorie, welche sich die praktische nennt, hat die Vernunft gegen sich, die Analogie der Erfahrung nicht für sich, und das Naturgesetz widerspricht ihr. So darf Kant seine Sache gegen jenen beliebten Gemeinspruch mit der Erklärung schließen: „Es bleibt also auch in kosmopolitischer

Rücksicht bei der Behauptung: was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis."[1]

III. Moral und Politik.

1. Gegensatz und Einheit.

Im rein moralischen Gebiete läßt man der Theorie noch am ehesten freien Spielraum. Hier mögen die Moralisten tadeln und zu bessern suchen und, wenn sie nicht bessern können, zuletzt mit dem Tadel recht behalten. Am wenigsten duldet man die Geltung der Theorie im politischen Felde. Hier herrschen ausschließlich die Interessen, nicht die Ideen; Politik nach Ideen ist gar nicht Politik, sondern Moral. Die wirkliche und praktische Politik richtet sich lediglich nach den Interessen, welche gelten; diese sind die alleinigen Faktoren, mit denen die Realpolitik rechnet und von jeher gerechnet hat, so weit sie erfolgreich, d. h. praktisch war. Der allgemeine Gegensatz zwischen Theorie und Praxis bestimmt sich hier näher zu dem Widerstreit zwischen Moral und Politik, und in dieser Form hat Kant jenen Gegensatz im Anhange zu der Schrift vom ewigen Frieden behandelt.[2]

Es ist keine Frage, daß in der Politik die Interessen gelten müssen: die der Bürger im Staat, die der Staaten im Leben der Völker; sie gelten früher und sind mächtiger als die Grundsätze. Auch der strengste Moralist muß diese Macht einräumen. Legt doch Kant selbst in der Verwirklichung der sittlichen Vernunftzwecke ein sehr nachdrückliches Gewicht auf die Macht der Interessen, die unwillkürlich in den Dienst der Ideen treten. Es ist die Not, also das Interesse, welches den Staat mitbegründet und die bürgerliche Verfassung nötigt, die Formen der Freiheit und des Rechts anzunehmen, die Völker treibt, ihre Verhältnisse rechtmäßig und friedlich zu ordnen. Die Macht der Interessen aus dem politischen Leben verbannen, wäre ebenso vernunft- wie zweckwidrig. Es kann nur die Frage sein, ob sie sich den sittlichen Grundsätzen entgegenstellen dürfen? Die Politik fordert, um ihre Interessen zur Geltung zu bringen, die Klugheit; die Moral fordert im Namen ihrer Grundsätze vor allem Ehrlichkeit. Der Spruch der Politik heißt:

[1] Über den Gemeinspruch usf. III. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 403—410.)

[2] Zum ewigen Frieden. (1795.) Anhang I. Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik in Absicht auf den ewigen Frieden. II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriff des öffentlichen Rechts. (Ebenda. Bd. V. S. 446—466.)

„seid klug wie die Schlangen!“, der Spruch der Moral: „seid ohne Falsch wie die Tauben!“ Wenn man beide Gebote in dem einen zusammenfaßt: „seid klug wie die Schlangen, und ohne Falsch wie die Tauben!“, so wäre darin die politische Denkweise mit der moralischen vereinigt. Wer die Moral über die politische Klugheit setzt und auf die letztere gar keine Rücksicht nimmt, der urteilt: „Ehrlichkeit ist besser als die Politik!“ Wer die Staatsklugheit mit der Moral vereinigt, indem er jene nach dem Maße dieser bestimmt und einrichtet, der urteilt: „Ehrlichkeit ist die beste Politik!“ Dann wird man aus politischen Interessen nichts tun, was zu tun die Grundsätze der Moral unbedingt verbieten; dann ist die Moral der unerschütterliche Grenzgott, der dem Jupiter der Gewalt nicht nachgibt.

2. Die Staatskunst der politischen Moral.

Das Verhältnis zwischen Moral und Politik läßt sich auf doppelte Weise entscheiden. Es kommt darauf an, welcher von beiden Faktoren der bestimmende ist, ob die Sittlichkeit oder die Staatsklugheit. Entweder macht sich die Politik von der Moral, oder sie macht die Moral von sich abhängig: im ersten Fall ist die Politik moralisch, im anderen die Moral politisch. So unterscheidet Kant „die moralischen Politiker“ und „die politischen Moralisten“. In der Denkweise der ersten ist Moral und Politik vereinigt; gegen die Denkweise der anderen muß die Moral ihren Widerspruch einlegen, denn in der Abhängigkeit von politischen Interessen, im Dienste des staatsklugen Egoismus hört sie auf Moral zu sein. Es sind die politischen Moralisten, welche der Moral die Politik entgegensetzen, indem sie die letztere zur alleinigen Richtschnur nehmen und die Staatsklugheit für praktischer halten als die Ehrlichkeit, vielmehr gilt sie ihnen als die einzig praktische Maxime.

Ihr alleiniger Zweck ist die Gründung und Vermehrung der politischen Macht; was diesem Zwecke dient, sind die tauglichen oder praktischen Mittel, die den einzigen Gegenstand ihrer Berechnung und Sorgfalt ausmachen. Ob durch diesen Zweck und diese Mittel ein fremdes Recht verletzt und die Gerechtigkeit selbst vernichtet werde, kümmert sie nicht, wenn nur der Zweck vorteilhaft und die Mittel tauglich sind. Ihre ganze Aufgabe ist eine Aufgabe der Staatsklugheit, gleichsam ein politisches Kunstproblem. Je erfolgreicher und geschickter dieses Problem gelöst wird, um so besser war die Politik. Die Anwendung ungerechter Mittel erregt dabei nicht das mindeste Bedenken, nur fordert die Klugheit, daß man die Ungerechtigkeit nicht offen zur

Schau trage, daß man sie bemäntele und womöglich den Schein der Gerechtigkeit selbst annehmen lasse. Je geschickter man die Ungerechtigkeit unter dem Scheine des Gegenteils ausübt, um so besser und kunstfertiger ist die Politik.

Politische Geltung und Macht ist die Hauptsache, der alles andere dient. Das Erste sei, daß man seinen Zweck erreiche; ist das Spiel gewonnen, so beschönige man die Tat und stelle die ungerechte Handlungsweise als gerecht und notwendig dar; läßt sich die verabscheuenswerte Tat nicht entschuldigen oder rechtfertigen, so leugne man, der Täter zu sein, und stelle sich als unschuldig dar, andere als die allein Schuldigen. Es wird freilich bei einer solchen rechtsverletzenden Politik nicht fehlen, daß man sich Feinde macht. Der ungerechte Gewalthaber erregt gegen sich im Innern des Staats Parteien; der die Rechte anderer Völker verletzende Staat schafft sich eben dadurch feindselig gesinnte Staaten. Wenn diese Parteien und Staaten sich wider die gewalttätige, ungerechte Macht vereinigen, so können sie leicht furchtbar werden: daher wird es eine Hauptaufgabe der Staatsklugheit sein, die Gegner unter sich zu entzweien, um sie gleichmäßig zu beherrschen. Jede glücklich gelöste Aufgabe solcher Staatsklugheit ist ein politisches Kunststück, in schwierigen Fällen ein Meisterstück politischer Kunst, welches die politischen Moralisten bewundern. Die Hauptregeln der staatsklugen Moral lassen sich in diesen drei Formeln kurz zusammenfassen: fac et excusa, si fecisti nega, divide et impera![1]

3. Die Staatsweisheit der moralischen Politik.

Dagegen die moralische Politik verbannt nicht etwa die Staatsklugheit, sondern bedingt sie nur durch die Gerechtigkeit; ihr Ziel ist die Verbindung der Gewalt mit dem Rechte: sie ist „Staatsweisheit", die sich von der Staatsklugheit nicht dadurch unterscheidet, daß sie ungeschickter ist in der Wahl ihrer Mittel, sondern daß sie in dieser Wahl kritisch verfährt, weil sie ihren Zweck unter sittlichem Gesichtspunkte auffaßt. Hier besteht Einhelligkeit zwischen Moral und Politik. Es gibt ein Kennzeichen, ob ein politischer Zweck mit der Moral übereinstimmt oder nicht: wenn er die öffentliche Gerechtigkeit nicht verletzt, so hat er auch die Moral nicht gegen sich; was die öffentliche Gerechtigkeit nicht verletzt, das braucht nicht geheim gehalten zu werden, das darf man vor aller Welt aussprechen: die Publizität bildet das

[1] Zum ewigen Frieden. Anhang I. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 1. S. 446—459 u. S. 451 u. 452.)

Kennzeichen der Übereinstimmung zwischen Politik und Moral. Was die öffentliche Gerechtigkeit (nicht bloß nicht verletzt, sondern) befördert, das muß öffentlich gesagt werden, das ist der Publizität nicht bloß fähig, sondern bedürftig. Hier fällt die politische Forderung mit der moralischen selbst zusammen.

Dieses Kennzeichen der Publizität besteht die Probe. Die Geheimnisse der politischen Moral sind zwar aller Welt bekannt und nicht schwer zu begreifen, aber der Politiker, welcher im Sinne jener staatsklugen Regeln handelt, wird sich wohl hüten, es öffentlich zu sagen; im Gegenteil, er wird alles tun, um den entgegengesetzten Schein öffentlich zu erzeugen, und seine wahre Denkweise sorgfältig geheim halten; der Despotismus bedarf der Verschwiegenheit; der beste Beweis, daß ihm die Gerechtigkeit fremd ist. Ebenso wird sich das vermeintliche Recht zur Revolution nie öffentlich aussprechen, es wird die Publizität sorgfältig vermeiden und eben dadurch zeigen, wie wenig es sich mit der öffentlichen Gerechtigkeit verträgt. Wenn die Staatsklugheit wider alle Ehrlichkeit dazu antreibt, geschlossene Verträge zu brechen, so wird man doch nie diesen Satz öffentlich aussprechen wollen, weil man allen öffentlichen Kredit einbüßen würde, den auch die Interessenpolitik braucht.

Setzen wir den Fall, ein größerer Staat fände es im Interesse seiner Macht, sich auf Kosten kleinerer Staaten zu vergrößern und diese kleineren Staaten bei guter Gelegenheit zu verschlingen, so würde er sehr zweckwidrig handeln, wenn er seine Absicht vor der Tat ausspräche: sie ist ungerecht und verträgt darum keine Publizität. Nehmen wir im entgegengesetzten Fall eine Absicht, welche die öffentliche Gerechtigkeit befördert, wie z. B. die Idee einer Völkerföderation zum Zwecke des ewigen Friedens, so wissen wir schon, daß eine solche Forderung die Publizität bedarf, daß die öffentliche Gedankenfreiheit zu ihren Bedingungen gehört, daß die öffentliche Einsicht in die Notwendigkeit dieser Idee selbst ein Mittel zu ihrer Verwirklichung bildet. Gilt also die Publizität als ein beweisendes Kennzeichen für oder gegen den moralischen Wert politischer Forderungen, so ist die Einhelligkeit zwischen Moral und Politik in den kantischen Rechtsideen, insbesondere für die Theorie vom ewigen Frieden, gesichert.[1]

[1] Zum ewigen Frieden. Anhang II. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 459—466.)

Sechzehntes Kapitel.

Die Naturgeschichte der Menschheit. Die Verschiedenheit der Rassen.

I. Die Naturgeschichte der Menschheit.

Die Einwürfe wider die praktische Geltung der sittlichen Vernunftzwecke sind ungültig, diese sollen und können verwirklicht werden, und ihre Ausführung, die sich dem Ziele beständig annähert, besteht in der fortschreitenden Entwicklung der moralischen Anlagen, welche die menschliche Natur in sich trägt. Diese Entwicklung nennt man die Weltgeschichte in engerem Sinn: sie ist der Inbegriff derjenigen Lebensformen, welche die Menschheit im Wege der Kultur aus sich selbst erzeugt. Aber die Kulturgeschichte setzt die natürliche Bildungsgeschichte der Menschheit voraus, und die gesamte Entwicklung unseres Geschlechts muß daher in die beiden Gebiete der Natur- und Freiheitsgeschichte unterschieden werden. Der gegenwärtige Naturzustand der Menschheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Unterschiede ist, wie der gegenwärtige Zustand der Erde und des Kosmos, aus einer Reihe natürlicher Bedingungen und Veränderungen allmählich hervorgegangen, und wie die Freiheitsgeschichte in der Entwicklung der moralischen, so besteht die Naturgeschichte der Menschheit in der Entwicklung ihrer natürlichen Anlagen.

Die Entstehung und Naturgeschichte der Menschheit setzt die der Erde und des Weltalls voraus; es lag, wie wir wissen, in dem Plane namentlich der vorkritischen Untersuchungen unseres Philosophen, diese großen Themata zu behandeln, deren erstes er in der „Naturgeschichte des Himmels" ausgeführt hat. Daran knüpfen sich einige Aufsätze, welche als Beiträge zur Naturgeschichte der Erde gelten können, und seine fortgesetzten Vorträge über „physische Geographie", die ein Stück der Erdgeschichte in sich aufnahmen, denn diese ist nichts anderes als „kontinuierliche Geographie". Kant wollte sich nicht bloß mit der Beschreibung der Dinge begnügen, sondern ihre Entstehung erklären, denn „es ist wahre Philosophie, die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen". In diesem Sinne forderte Kant die Naturgeschichte nicht bloß des Himmels und der Erde, sondern auch der Pflanzen, Tiere und Menschen.[1]

Sein erstes Problem betraf den Kosmos. Wie ist der gegen-

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XI. (S. 195.)

wärtige Zustand des Weltalls, insbesondere die Einrichtung unseres Planetensystems, welche Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton erklärt haben, entstanden? Er gab die uns bekannte Theorie einer rein mechanischen Evolution des Weltalls. Doch setzte er dieser Erklärungsart sogleich eine bedeutsame Grenze im Hinblick auf die lebendigen Naturkörper; es schien ihm schon damals unmöglich, die Entstehung solcher Körper rein mechanisch, d. h. ohne Hilfe der Zweckursachen oder ohne den Gebrauch teleologischer Prinzipien zu erklären.[1] Nur in den lebendigen Körpern gibt es entwicklungsfähige Keime oder Anlagen, die entfaltet sein wollen, und da der Begriff der Entwicklung mit dem der Anlage auf das genaueste zusammenhängt, so kann nur auf dem Gebiete der organischen Natur von einer Entwicklung oder Naturgeschichte im engeren und eigentlichen Sinn die Rede sein. Wo aber Anlagen die treibenden Kräfte bilden, da sind Zwecke oder Naturabsichten vorhanden, auf welche die Organisation gestellt ist und die Entwicklung abzielt. Wir sehen daher voraus, daß die Naturgeschichte der Menschheit und ihre Erzeugungen, da sie nicht rein mechanisch zu erklären sind, den Philosophen nötigen werden, Zweckursachen in seine Betrachtung einzuführen und teleologische Prinzipien zu brauchen. Auch bei Gelegenheit der moralischen Weltzwecke hatte sich Kant wiederholt auf die menschlichen Naturzwecke berufen, die uns unwillkürlich dem Ziele zutreiben, welches die sittliche Vernunft stellt und gebietet. Um die reale Geltung der menschlichen Vernunft- und Freiheitszwecke zu verifizieren, hatte Kant seine Lehre durch die zwingende Gewalt der menschlichen Naturzwecke in ihrer unleugbaren, erfahrungsmäßigen Geltung bestätigt.

II. Die Gattung und Rassen der Menschheit.

1. Die kantischen Abhandlungen.

Das einzige Thema, welches Kant aus der Naturgeschichte der Menschheit ergriffen und in zwei Aufsätzen zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht hat, betrifft die Rassendifferenz. Beide Schriften, die um ein Jahrzehnt voneinander abstehen und mit den vorkritischen Untersuchungen genau zusammenhängen, fallen in die kritische Periode, die mit der Inauguraldissertation (1770) beginnt: die erste, welche die einzige ist, die Kant in dem Zeitraum von 1770 bis 1781 herausgab, erscheint vor der Kritik der reinen Vernunft, die

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. X. (S. 179 ff.)

andere nach den Prolegomena, sie ist gleichzeitig mit der Grundlegung der Metaphysik der Sitten und fällt in die Jahre der geschichtsphilosophischen Abhandlungen; das Thema der ersten handelt „Von den verschiedenen Rassen der Menschen" (1775), das der zweiten ist die „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse" (1785). Da Georg Forster, der berühmte Reisende und Naturforscher, die naturwissenschaftliche Geltung der in dem zweiten Aufsatz enthaltenen teleologischen Erklärungsgründe im deutschen Merkur (1786) bestritten hatte, so schrieb Kant zu seiner Rechtfertigung den wichtigen Aufsatz: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" (1788), wo er zum dritten Male die Untersuchung der Rassenunterschiede aufnahm.[1]

Die beiden populärsten Vorlesungen Kants waren bekanntlich die über physische Geographie und Anthropologie. Da nun die Rassenfrage in die Naturgeschichte der Menschheit, also in die naturwissenschaftliche Anthropologie gehört, so kann es befremdlich erscheinen, warum der Philosoph den ersten jener Aufsätze zur Ankündigung seiner Vorlesungen über physische Geographie verfaßt hat. Dies erklärt sich aus der Art seiner, noch von ihm selbst herausgegebenen anthropologischen Vorträge, die nicht naturwissenschaftlich oder theoretisch, sondern „pragmatisch" waren und sein wollten, sie handelten vom Menschen, nicht als Geschöpf der Erde und animalischem Wesen, sondern als „Weltbürger". „Die physiologische Menschenerkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht oder machen kann und soll", daher die kantische Anthropologie als ein Beitrag weniger zur Naturgeschichte, als zur Freiheitsgeschichte des Menschen gelten muß.[2]

Indessen gibt es in der rein naturgeschichtlichen Behandlung der Rassenfrage einen Punkt, welcher mit der Ansicht von der Einheit der

[1] Von den verschiedenen Rassen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen über physische Geographie im Sommerhalbjahr 1775. Dieser Aufsatz wurde umgearbeitet und wieder veröffentlicht in Engels Philosoph für die Welt. (A. A. Bd. 2. S. 427—445. — Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. (Berl. Monatsschrift. November 1875. Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. 10. S. 45—64.) — Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. (Deutscher Merkur. Jena 1788. Werke, herausg. v. Hartenstein. Bd. 10. S. 65—98.) — Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. VII. S. 134.)

[2] Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. (1798.) Vorrede. (A. A. Bd. VII. S. 119 ff.)

menschlichen Gattung und ihrer Freiheitsgeschichte nahe zusammenhängt. Während alle übrigen Unterschiede innerhalb der Menschheit fließender Art sind, ineinander übergehen und mit der Zeit verschwinden können, zeigen sich die der Rassen so fest und beharrlich, daß sie die Menschheit in Arten zu spalten und dadurch die Einheit der Gattung aufzuheben scheinen: dann wären mit der Rassendifferenz verschiedene Sorten oder Arten der Menschen gegeben, womit sich die Idee eines gemeinsamen Fortschritts und einer sittlichen Freiheitsgeschichte nicht mehr verträgt. Daher hat neben dem naturgeschichtlichen Interesse das Problem der Rassen auch ein moralisches. Es ist die Frage: ob die menschlichen Erdbewohner wirklich zu derselben Gattung gehören nud alle, wenn auch nicht gleichen, doch einen gewissen Anteil an der fortschreitenden Gesamtentwicklung des Menschengeschlechts nehmen können? Sind die Rassen trennende Artunterschiede, so hindert nichts, daß die höhere Rasse das Recht der Menschenwürde allein beansprucht und die niederen als schlechtere Geschöpfe ansieht, auf welche sie ein Sachenrecht habe, die sie von Rechts wegen in Besitz nehmen, unter das Joch der Sklaverei bringen und wie Tiere brauchen und verbrauchen dürfe. Die Rassenfrage hat demnach neben der naturwissenschaftlichen und geschichtsphilosophischen auch eine sehr folgenreiche naturrechtliche und praktische Bedeutung. Wenn Kant in dem zweiten seiner Aufsätze erklärt: „Die Klasse der Weißen ist nicht als besondere Art in der Menschengattung von der der Schwarzen unterschieden, und es gibt gar keine verschiedenen Arten von Menschen"[1], so ist mit diesem Satze jede Möglichkeit der Negersklaverei von Rechts wegen verurteilt.

2. Naturgeschichte und Naturbeschreibung.

Bevor man die Entstehung der Menschenrassen erklärt, muß man wissen, worin ihre Unterschiede bestehen und auf welchen Gründen die Rasseneinteilung beruht. Es gibt eine natürliche und eine künstliche Einteilung der Pflanzen und Tiere: jene macht die Natur, diese die Schule; die erste gründet sich auf gemeinsame Abstammung, die andere auf gemeinsame Merkmale. Die Natureinteilung ist genealogisch und richtet sich nach der Verwandtschaft der organischen Geschöpfe, die Schuleinteilung verfährt bloß logisch und geht nach den Ähnlichkeiten der Dinge, deren Begriffe sie vergleicht und klassifiziert. Das Natursystem besteht in Stämmen, das Schulsystem in Klassen, daher dort die

[1] Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. 6. (Kants Werke. Herausg. v. Hartenstein [1838]. Bd. X. S. 57.)

Objekte aus ihrer Entstehung erklärt, hier dagegen bloß nach ihren Merkmalen beschrieben werden; das Schulsystem ist für das Gedächtnis, das Natursystem für den Verstand: jenes hat nur die Absicht, die Geschöpfe unter Titel, dieses dagegen, sie unter Gesetze zu bringen.[1] Durch die Beschreibung erfahren wir, was die Dinge jetzt sind, durch die genetische Erklärung dagegen, wie sie geworden sind. „Wir nehmen", sagt Kant, „die Benennungen Naturbeschreibung und Naturgeschichte gemeiniglich in einerlei Sinn. Allein es ist klar, daß die Kenntnis der Naturdinge, wie sie jetzt sind, immer noch die Erkenntnis von demjenigen wünschen lasse, was sie ehedem gewesen sind, und durch welche Reihe von Veränderungen sie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zustand zu gelangen. Die Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige System der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln."[2] „Die Naturbeschreibung (Zustand der Natur in der jetzigen Zeit) ist lange nicht hinreichend, von der Mannigfaltigkeit der Abartungen Grund anzugeben. Man muß, so sehr man auch, und zwar mit Recht, der Frechheit der Meinungen feind ist, eine Geschichte der Natur wagen, welche eine abgesonderte Wissenschaft ist, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könnte.[3]

3. Die Rassendifferenz und deren Erklärung.

Die Einheit der Gattung besteht in der Einheit der zeugenden Kraft, in der Gemeinsamkeit der Abstammung, daher ist nach der büffonschen Regel die natürliche Gattung der Tiere so zu definieren, daß sie diejenigen Geschöpfe begreift, welche miteinander fruchtbare Junge erzeugen. Aus der Tatsache einer solchen Zeugung erhellt die gemeinsame Abstammung, also die Einheit der Gattung.[4] Die Be-

[1] Von den verschiedenen Rassen der Menschen. I. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 25.) — [2] Ebendas. 3. Bd. X. S. 32. Anmkg.)

[3] Ebendas. 4 Bd. X. S. 44) — vgl. Physische Geographie. Einleit. § 4. T. II. Abschn. I. § 3. Bd. IX. S. 140—143. S. 326 ff.) — vgl. dieses Werk Bd. IV. S. 161.

[4] Von den verschiedenen Rassen der Menschen. 1. Bd. X. S. 25.)

griffe Gattung und Art sind, naturgeschichtlich genommen, identisch. „Art und Gattung sind in der Naturgeschichte (in der es nur um Erzeugung und den Abstamm zu tun ist) an sich nicht unterschieden. In der Naturbeschreibung, da es bloß auf Vergleichung der Merkmale ankommt, findet dieser Unterschied allein statt. Was hier Art heißt, muß dort öfter nur Rasse genannt werden."[1]

Daher gibt es innerhalb derselben Gattung keine Arten. Die fruchtbare Fortzeugung beweist die Einheit der Gattung, die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit der gemeinsamen Abstammung oder des Ursprungs von einem einzigen Stamm. Es könnte sein, daß dieselbe Gattung sich ursprünglich in verschiedenen Stämmen dargestellt habe, dann müßte man viele Lokalschöpfungen annehmen, wodurch die Zahl der Ursachen ohne Not vermehrt würde. Die wirkliche Einheit der Abstammung beweist die Einheit nicht bloß der Gattung, sondern der Familie.[2]

Der Gattungstypus erbt durch die Zeugung fort: diese Fortzeugung ist Nachartung; innerhalb derselben Gattung sind die Abweichungen von dem gemeinsamen Typus Abartungen. Wenn diese größer sind als die Nachartung und den Typus oder die ursprüngliche Stammbildung nicht mehr herstellen, so überschreiten sie die Grenze der Abartung und erscheinen als Ausartung. Wenn die Abarten in der Zeugung sich fortpflanzen und dem Erzeugten von beiden Seiten anerben, so besteht darin die Anartung. Hier nun ist die Frage: ob eine solche doppelseitige Anartung oder halbschlächtige Zeugung unter allen Umständen beharrt und die Unterschiede der Abarten unausbleiblich forterben?[3]

Da nun alle Menschen, wie verschieden sie sein mögen, durchgängig fruchtbare Kinder miteinander erzeugen, so gibt es nicht viele und besondere Menschenarten oder -gattungen, sondern nur eine. Die Rassen sind Abartungen, aber nicht alle Abartungen sind Rassen. Durch zwei Bedingungen können innerhalb derselben Gattung die Nachartungen modifiziert werden: durch Zeugung und Verpflanzung (Wanderung), infolge deren die lokalen Lebensbedingungen, nämlich die Beschaffenheiten des Lichtes und der Luft, des Bodens und der Nahrung sich ändern. Die Vermischung bestimmt die inneren, die

---

[1] Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. 6. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 58. Anmkg.) — [2] Von den versch. R. d. M. 1. (Ebendas. Bd. X. S. 26.)

[3] Ebendas. (Bd. X. S. 26.)

Verpflanzung modifiziert die äußeren Bedingungen des Lebens. Hier gibt es drei Möglichkeiten, je nachdem innerhalb derselben Gattung gewisse Unterschiede sowohl in der Zeugung als in der Verpflanzung sich beständig erhalten, oder zwar in der Verpflanzung, aber nicht in der Zeugung fortdauern, oder umgekehrt zwar durch Zeugung, nicht aber in der Verpflanzung erhalten bleiben. Im ersten Fall heißen die Abartungen Rassen, im zweiten Spielarten, im dritten Menschenschlag. Ein Beispiel der Rassen sind Weiße und Neger, ein Beispiel der Spielarten innerhalb der weißen Rasse die hellere und dunklere Farbe (blonde und brünette), wie die skandinavischen und die südlichen Völker Europas, ein Beispiel des Menschenschlags sind gewisse Familien, welche durch den geschlossenen Kreis der Ehen ihre Eigenart ausprägen und in der Fortzeugung erhalten. Die Modifikationen der Spielarten sind Varietäten. Diese können durch Ehen, die immer in denselben Familien bleiben, mit der Zeit einen besonderen Menschenschlag hervorbringen.[1]

Dadurch ist der Begriff der Rasse bestimmt: die Rassen sind erbliche Klassenunterschiede, die weder durch Vermischung noch durch Verpflanzung ausgelöscht werden, sondern unausbleiblich forterben. Die Unterschiede der Spielarten, der Varietäten und des besonderen Menschenschlags (Familienschlags) lassen sich tilgen, niemals die der Rassen. Wenn sich die letzteren vermischen, so zeugen sie notwendig halbschlächtig. Daß sie fruchtbare Kinder zeugen, ist der Beweis ihrer gemeinsamen Abstammung oder ihrer Gattungseinheit; daß sie notwendig halbschlächtig zeugen, beweist, daß sie Rassen sind. Darin liegt zugleich die Möglichkeit, den Rassenunterschied experimentell zu beweisen. Die Blendlinge oder Mischlinge, wie die Mulatten, Mestizen, schwarze Karabailen usf., bezeugen, daß Weiße, Neger und Indianer weder besondere Menschengattungen noch auch bloße Spielarten, sondern Menschenrassen sind. „Der Begriff einer Rasse ist also: der Klassenunterschied der Tiere eines und desselben Stammes, sofern er unausbleiblich erblich ist.“[2]

Solche Rassenunterschiede sind im Menschengeschlechte nach Kant vier: die weiße, schwarze, hunnische (mongolische oder kalmückische) und die hindostanische Rasse. In Rücksicht der Hautfarbe unterscheidet Kant: die Weißen, die gelben Indianer, die Neger und die kupfer-

[1] Von den versch. R. d. M. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 26 u. 27.)
[2] Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. 1—6. (Ebenda. Bd. X. S. 57 u. 58.)

roten Amerikaner, wobei die letzteren ihm als eine durch Verpflanzung entstandene Abartung der mongolischen oder kalmückischen Rasse gelten.[1] Diese Rassen erscheinen auf der Erde verteilt und nach Himmelsstrichen voneinander gesondert, so daß Klima und Rasse einander entsprechen. Wo das Gegenteil stattfindet, erklärt sich das Mißverhältnis aus der Verpflanzung oder Wanderung einer Rasse von schon konstant gewordenem Charakter. Diese Zusammenpassung der verschiedenen Rassen und Himmelsstriche erklärt zugleich, warum sich die Rassenunterschiede besonders durch die Hautfarbe ausprägen, da zur Erhaltung der Geschöpfe unter den verschiedenen Einflüssen des Lichtes und der Luft die Absonderung durch Ausdünstung „das wichtigste Stück der Vorsorge der Natur" sein muß, die Haut aber das Organ jener Absonderung ausmacht.[2]

Da nun unser Philosoph die Rassen nicht bloß als Abartungen derselben Gattung, sondern als Abkömmlinge desselben Stammes betrachtet, um durch die Annahme vieler Lokalschöpfungen die Zahl der Ursachen nicht unnötig zu vermehren, so muß er einen einzigen Urstamm der Menschheit voraussetzen, der sich durch Verpflanzung und Wanderung in die verschiedenen Himmelsstriche verzweigt und hier durch Anpassung an die klimatischen Bedingungen, insbesondere an die Einwirkungen des Lichtes und der Luft sich im Laufe der Zeit in die verschiedenen Rassen differenziert habe. Dabei gilt ihm als wahrscheinlich, daß dieser Urstamm nicht in einem der Rassenextreme, sondern in einer mittleren Art zu suchen sei, aus welcher sich die verschiedenen Abstufungen bis zu den äußersten Differenzen leichter entwickeln konnten, daß derselbe die gemäßigte Zone bewohnt und in Ansehung der Hautfarbe die dunklere (brünette) Schattierung der weißen gehabt habe.[3]

Diese Übereinstimmung zwischen Rasse und Klima erscheint als eine zweckmäßige Einrichtung und das menschliche Anpassungsvermögen, welches ihr zugrunde liegt und sie hervorgebracht hat, als die natürliche Anlage, wodurch das menschliche Geschlecht befähigt und bestimmt ist, sich allen klimatischen Unterschieden anarten, in allen Zonen leben und sich über den Erdkreis ausbreiten zu können. Aus der Entwicklung

[1] Von den versch. R. d. M. 2. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 28—30.) — Bestimmung des Begriffs usf. 2. (Ebenda. Bd. X. S. 49 flgd.)

[2] Ebendas. 2. (Ebenda. Bd. X. S. 49 u. 50.)

[3] Ebendas. 3. (Ebenda. Bd. X. S. 41 u. 42.)

dieser Anlage sind im Laufe der Zeiten die Rassen entstanden. Der Ursprung der letzteren ist daher nicht durch Zufall, auch nicht aus Gelegenheitsursachen oder mechanischen Einwirkungen zu erklären, sondern in der menschlichen Gattung präformiert. Die Faktoren, welche die Rassenunterschiede erzeugt haben, sind nicht äußere, mechanisch wirksame Ursachen, sondern in der Zeugungskraft enthaltene Keime und natürliche Anlagen, kraft deren sich der Mensch an alle Klimate und jede Beschaffenheit des Bodens gewöhnen kann. Schon das bloße Vermögen, seinen angenommenen Charakter fortzupflanzen, ist Beweises genug, daß dazu ein besonderer Keim oder natürliche Anlage in dem organischen Geschöpf gelegen ist. „Denn äußere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursachen von demjenigen sein, was notwendig anerbt und nachartet; so wenig als der Zufall oder physisch-mechanische Ursachen einen organischen Körper hervorbringen können, so wenig werden sie zu seiner Zeugungskraft etwas hinzusetzen, das ist etwas bewirken, was sich selbst fortpflanzt, wenn es eine besondere Gestalt oder Verhältnis der Teile ist.“ Die Entwicklung der Rassen geschieht natürlich unter den fortwährenden Einflüssen klimatischer Bedingungen, worunter „Sonne und Luft diejenigen Ursachen zu sein scheinen, welche auf die Zeugungskraft innigst einfließen und eine dauerhafte Entwicklung der Keime und Anlagen hervorbringen, das ist eine Rasse gründen können, da hingegen die besondere Nahrung zwar einen Menschenschlag hervorbringen kann, dessen Unterscheidendes aber bei Verpflanzungen bald erlischt“.[1]

Die klimatischen Unterschiede der Sonne und Luft lassen sich in der Hauptsache durch die vier entgegengesetzten Qualitäten der trockenen und feuchten Kälte, wie der trockenen und feuchten Hitze bestimmen. Die menschliche Natur kann allen diesen klimatischen Verschiedenheiten anarten, aber sie wird unter dem Einfluß der trockenen Kälte andere Anlagen entwickeln als unter dem der feuchten Hitze. Um mit den Bedingungen der Eiszone oder mit denen der entgegengesetzten heißen soviel als möglich übereinzustimmen, bilden sich Menschenrassen von sehr verschiedenen Charakteren. Unter dem Einflusse der trockenen Kälte bedarf der menschliche Organismus zu seiner Erhaltung einer größeren Blutwärme, also eines schnelleren Pulsschlages, eines kürzeren Blutumlaufs und einer kleineren Statur; die Extremitäten verkürzen sich, um dem Herde der Blutwärme näher zu sein, es entsteht ein Mißver-

[1] Von den versch. R. d. M. 3. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 32 u. 33.)

hältnis zwischen den Beinen und der Leibeshöhe, die Entwicklung der Körpersäfte wird unter diesem austrocknenden Himmelsstriche gehemmt, die Keime des Haarwuchses verlieren sich, die hervortretenden Teile des Gesichts platten sich ab, die Augen müssen sich durch eine wulstige Erhöhung gegen die Kälte, durch blinzendes Zusammenziehen gegen das Schneelicht schützen, so entsteht das bartlose Kinn, die geplätschte Nase, dünne Lippen, blinzende Augen, das flache Gesicht, die rötliche braune Farbe mit dem schwarzen Haare: mit einem Worte die kalmückische Gesichtsbildung. Wenn sich die charakteristischen Grundzüge dieser Rasse auch außerhalb des nördlichen Weltstrichs finden, wie in Asien und namentlich in Amerika, so erklärt sich dies durch spätere Einwanderungen aus der Polarzone in südlichere Weltgegenden, woraus zugleich erhellt, wie wenig die Verpflanzung die Rassenunterschiede auslöscht.

Unter den entgegengesetzten Einflüssen der feuchten Hitze entsteht die entgegengesetzte Rasse, das Widerspiel der kalmückischen. Die feuchte und heiße Atmosphäre begünstigt die Vegetation des menschlichen Körpers, die fleischigen Teile nehmen zu, die starken Ausdünstungen wollen gemäßigt, die schädlichen Einsaugungen verhütet sein; so erzeugt sich die dicke Stülpnase, die Wulstlippen, der Überfluß der Eisenteilchen im Blut, die durch das Oberhäutchen durchscheinende Schwärze, die übelriechende Ausdünstung, die geölte Haut, das wollige Haupthaar: die Negerrasse in der vollkommensten Übereinstimmung mit ihrem Erdteil und Klima.[1] Die Zweckmäßigkeit der Rassenbildung in Absicht auf das Klima erscheint nirgends so einleuchtend wie in den Negern. Nach diesem Vorbilde darf man auf eine analoge Zweckmäßigkeit der Rassenbildung überhaupt schließen. Vergleichen wir das Klima Senegambiens mit der Organisation des menschlichen Körpers, so zeigt sich in dieser Atmosphäre das Blut so sehr mit Phlogiston überladen, daß zur Erhaltung des Lebens Mittel nötig sind, die jenen Stoff aus dem Blute in weit größerem Maße wegschaffen, als es bei unserer Organisation geschehen kann; durch die Lunge kann bei weitem nicht genug des schädlichen Stoffes weggeschafft werden, daher muß die Haut imstande sein, das Blut zu dephlogistisieren. Zu diesem Zwecke muß an die Enden der Arterien sehr viel Phlogiston hingeschafft werden und nun das unter der Haut mit diesem Stoff überladene Blut schwarz durchscheinen, wenn es gleich im Innern des

[1] Von den versch. R. d. M. 3. (Hartensteinausgabe. Bd. X. 33—37.)

Körpers rot genug ist.[1] Der Anatom Sömmering hatte erklärt, daß man in dem Bau des Negers Eigenschaften finde, welche ihn für sein Klima zum vollkommensten Geschöpf machen, vielleicht zum vollkommeneren als den Europäer.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß Kant, indem er vom „Phlogiston" im menschlichen Blut und der „Dephlogistisierung" des letzteren redet, noch ganz von den Lehren der alten Chemie abhängt, die durch Priestleys Entdeckung des Sauerstoffs (1774) und die darauf gegründete Erklärung des Verbrennungsprozesses, welche Lavoisier gab (1783), für immer zerstört wurde.[2]

III. Die teleologische Erklärungsart. (G. Forster.)

Wir sehen, welche Bedeutung in Kants naturgeschichtlicher Theorie der Rassen die teleologische Erklärungsart gewinnt. Er läßt die Menschen nicht bloß zu derselben Gattung, sondern zu derselben Familie gehören und von einem ursprünglichen Stamme, der vielleicht aus einem einzigen Paare hervorgegangen ist, entspringen und erbliche Unterschiede hervorbringen, welche entweder perpetuieren und in der Zeugung stets halbschlächtig anarten, oder nicht perpetuieren und mit der Zeit verschwinden können: die erblichen Eigentümlichkeiten klassischer und unausbleiblicher Art sind die Rassen, die erblichen Eigentümlichkeiten nicht klassischer und nicht unausbleiblicher Art dagegen die Varietäten. Das Menschengeschlecht ist für alle Klimata der Erde organisiert und angelegt, diese natürlichen Anlagen sind in dem ursprünglichen Menschenstamm vereinigt, in den ausgewanderten Stämmen entwickeln sich diejenigen Anlagen besonders, welche dem neubewohnten Himmelsstriche gemäß sind: dadurch entstehen die besonderen Rassen und ihre zweckmäßige Übereinstimmung mit dem Klima.[3]

Diese Theorie ist es, die G. Forster in drei Hauptpunkten angreift: 1. er anerkennt nur zwei Rassen, die Neger und alle übrigen Menschen, als welche Varietäten einer Rasse sind, 2. er bestreitet die gemeinsame Abstammung jener beiden Urstämme, als welche ursprüngliche Lokalschöpfungen sind, endlich 3. er verneint, daß zur Er-

[1] Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. 6. Anmkg. (Ebenda. Bd. X. S. 61 flgd.)

[2] Vgl. H. Kopp: Die Entwicklung der Chemie in der neueren Zeit. S. 61—64. S. 182. Derselbe: Beitr. St. III. S. 295.

[3] Über den Gebrauch teleol. Prinzipien in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 72—78.)

zeugung der Rassen innere Anlagen und zwecktätige Ursachen nötig seien, vielmehr lasse sich die Entstehung derselben aus der Wirksamkeit physisch-mechanischer Ursachen herleiten. Dies gelte für die Entstehung nicht bloß der Rassen, sondern aller Organisationen, deren Ursprung geologisch zu erklären sei. Diese Hypothese einer generatio aequivoca bezeichnet Kant durch folgende von ihm angeführten und eklektisch ausgewählten Sätze Forsters: „Die kreisende Erde, welche Tiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihresgleichen aus ihrem reichen, vom Meeresschlamm befruchteten Mutterschoße entspringen ließ, die darauf gegründeten Lokalzeugungen organischer Gattungen, da Afrika seine Menschen (die Neger), Asien die seinigen (alle übrigen) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandtschaft aller in einer unmerklichen Abstufung vom Menschen zum Walfisch und so weiter hinab (vermutlich bis zu Moosen und Flechten nicht bloß im Vergleichungssystem, sondern im Erziehungssystem aus gemeinschaftlichem Stamme) gehenden Naturkette organischer Wesen usf."[1]

Die Einwürfe des berühmten Naturforschers sucht unser Philosoph in allen drei Punkten zu widerlegen. Daß die Indier eine eigene Rasse sind, soll aus der Tatsache erhellen, daß Abkömmlinge derselben, die Zigeuner in Europa, ihrem Typus in so vielen Generationen beharrlich fortgeerbt haben. Daß die Rassen nicht aus der äußeren Einwirkung klimatischer Ursachen, sondern durch ihre Anpassung an diese Bedingungen vermöge ihrer natürlichen Anlage entstehen, soll aus der Tatsache ihrer zykladischen, nicht sporadischen Verbreitung einleuchten. Denn wenn der Erdstrich allein imstande wäre, gewisse Rasseneigentümlichkeiten hervorzubringen, so müßten sich in den gleichen Klimaten der verschiedenen Erdteile gleiche Rassen finden, also dieselbe Rasse sporadisch über den Erdkreis zerstreut sein, was der Fall nicht ist.[2]

Aber die hauptsächlichste Differenz, die den Philosophen bewogen hat, seine Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Prinzipien zu schreiben, liegt in dem dritten Punkt: nämlich in der Behauptung Forsters, daß physische Ursachen geologischer Art ausreichen, den Ursprung organischer Geschöpfe zu erklären. Kant verwirft diese Hypothese nicht aus moralischen oder religiösen, sondern lediglich aus kritischen Gründen, er verwirft sie nicht etwa deshalb, weil sie die

---

[1] Über den Gebrauch teleol. Prinzipien in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 91 u. 92.) — [2] Ebendas. Bd. X. S. 82–89.

natürliche Erklärung zu weit treibe, sondern weil sie die Grenzen derselben überschreite und den Leitfaden der Erfahrung völlig verlasse, er tadelt an Forsters Ansicht nicht die physikalische, sondern die „hypermetaphysische" Denkart, denn sie erfinde oder erdichte, um den Ursprung der organischen Geschöpfe zu erklären, eine solche materielle Grundkraft, die sich in der Erfahrung niemals nachweisen lasse.[1]

Kant behauptet, daß alle Organisationen von organischen Wesen durch Zeugung abstammen und ihre späteren Unterschiede oder Formen aus ursprünglichen Anlagen allmählich entwickeln, dagegen der Ursprung oder die erste Entstehung der organischen Wesen selbst unerklärlich sei. Forster behauptet, daß dieser Ursprung aus gewissen geologischen Zuständen, also aus Faktoren der unorganischen Natur oder aus Kräften der Materie wohl erklärbar sei. Nun sagt Kant nicht, daß die Ansicht des Gegners unmöglich oder ungereimt sei, er sagt nur: sie ist unbeweisbar, sie ist es aus nachweisbaren, unwiderleglichen Gründen. Er behauptet nicht, daß eine mechanisch-physische Entstehung organischer Geschöpfe als solche unmöglich sei, er behauptet nur, daß sie uns, nach der Beschaffenheit und Einrichtung unserer Vernunft, unerkennbar sei, daß sie mit den Bedingungen unserer Erfahrung streite. Hier ist der eigentliche und wesentliche Punkt der Kontroverse. Der kritische Philosoph bestreitet dem dogmatischen Naturforscher die wissenschaftliche Berechtigung, in die Materie organisierende Ursachen oder Kräfte zu setzen, um organische Produkte daraus herleiten zu können. Organisierende Kräfte sind zwecktätige, also teleologische Prinzipien, welche in der Betrachtung organischer Körper notwendig, sei es absichtlich oder unabsichtlich, gebraucht werden; daher handelt es sich um den richtigen und falschen Gebrauch dieser Prinzipien. Richtig ist der Gebrauch, wenn er mit der Erfahrung übereinstimmt, falsch, wenn er derselben widerstreitet. Die Klarstellung dieses Punktes ist das Thema.

Jeder organische Körper zeigt unserer empirischen Betrachtung eine solche Einrichtung und Verknüpfung seiner Teile, daß wir genötigt sind, dieselben als Zweck und Mittel aufeinander zu beziehen und deshalb organisierende Ursachen oder Kräfte anzunehmen, welche zwecktätig wirken. Nun sind innerhalb unserer Erfahrung solche zwecktätige Kräfte nur in uns selbst gegeben: in der Erzeugung der Kunstwerke, in dem Verstande und Willen des Menschen. Diese Vermögen sind bewußter

[1] Über den Gebrauch teleol. Prinzipien in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 92.)

und intelligenter Art. Zwecktätige Ursachen nicht bewußter und intelligenter Art sind uns innerhalb unserer Erfahrung nicht gegeben: daher können wir aus empirischen Gründen zwecktätige Kräfte nicht als blinde vorstellen und intelligente Kräfte in der äußeren Natur, soweit dieselbe unserer Erfahrung einleuchtet, nicht entdecken.

Demnach geraten wir, indem wir der Richtschnur der Erfahrung folgen, mit der Erklärung der organischen Körper in ein Dilemma: wir können von der Betrachtung solcher Körper nicht die zwecktätigen Kräfte und von der Bestimmung der letzteren nicht Wille und Intelligenz ausschließen, diese aber unmöglich der Materie oder den Naturkräften zuschreiben. Setzen wir zur Erklärung der organischen Geschöpfe eine natürliche Grundkraft oder erste Ursache, so wirkt dieselbe entweder bloß mechanisch oder zwecktätig und ist im letzteren Fall entweder blind oder bewußt. Nun können wir aus bloß mechanischen Ursachen niemals den Ursprung organischer Wesen begreifen, da uns die zweckmäßige Einrichtung derselben empirisch einleuchtet, und wir vermögen uns diesen Ursprung ebensowenig aus zwecktätigen Ursachen zu erklären, da uns blinde Zwecktätigkeit in keiner Erfahrung, intelligente oder bewußte dagegen nie in der äußeren, sondern nur in der inneren gegeben ist.

Wir stehen daher vor folgendem Dilemma: die natürliche Grundkraft oder erste Ursache der Entstehung organischer Wesen muß entweder bloß mechanisch oder zwecktätig wirken; da sie nun als Gegenstand unserer Erkenntnis weder auf die eine noch auf die andere Art gefaßt werden kann, so ist sie überhaupt nicht zu bestimmen, also kein Gegenstand eines bestimmenden Urteils, kein Erkenntnisobjekt, sondern unerklärlich. Jeder Versuch, dieselbe zu bestimmen, geschieht unabhängig von der Erfahrung und ist gleich einer Erdichtung: daher ist der Gebrauch teleologischer Prinzipien auf die Erfahrung und die Betrachtung ihrer Tatsachen einzuschränken, d. h. er ist nur empirisch und nie metaphysisch. Einen solchen bloß empirischen Gebrauch von den Zweckursachen will Kant in seiner Betrachtung der Rassen gemacht haben, einen solchen metaphysischen Gebrauch findet er in der Theorie des Gegners, welcher der blind wirkenden Natur organisierende Kräfte zuschreibt.[1]

Wenn die teleologische Betrachtung der natürlichen Dinge mit dem Rechte der reinen Vernunft auch eine notwendige und allgemeine, d. h. apriorische Geltung in Anspruch nehmen darf, so wird dieselbe

[1] Über den Gebrauch teleol. Prinzipien in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 92—94.)

nicht der Erkenntnis und dem bestimmenden Urteil, sondern einer anderen Beurteilungsart zukommen müssen, welche festzustellen und zu erforschen, das Thema, der „Kritik der Urteilskraft" ausmacht. Die durch Forsters Einwürfe veranlaßte Abhandlung über den „Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" ist als ein Vorläufer dieses letzten grundlegenden Werkes der kantischen Kritik anzusehen, und wir werden in der Darstellung desselben auf die gegenwärtige Betrachtung zurückblicken.

Siebentes Kapitel.

Die Freiheitsgeschichte der Menschheit. Kants geschichtsphilosophische Schriften.

I. Die weltgeschichtlichen Grenzpunkte.

1. Der Anfang.

Die menschliche Naturgeschichte blickt zurück auf den dunklen Ursprung der Menschheit, die Freiheitsgeschichte blickt vorwärts auf den einleuchtenden Vernunftzweck, welchen zu verwirklichen die Menschheit durch ihre moralische Anlage bestimmt ist. Die beiden Grenzpunkte der Freiheitsgeschichte sind der Anfang und das Ziel der moralischen Entwicklung: die Bestimmung des ersten gibt Kant in seiner Schrift „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" (1786), die des zweiten in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784).

Es muß in dem Gange der Menschheit einen Punkt geben, wo die natürliche Entwicklung in die moralische übergeht und sich die Freiheitsgeschichte von der Naturgeschichte scheidet, indem sich der Mensch von der Macht, welche ihn bis dahin ganz beherrscht hatte, befreit. Der erste Schritt zu dieser Befreiung ist der Anfang zur Menschengeschichte. In der Abhängigkeit von der Natur folgt der Mensch ganz seinem Instinkte, in der Unabhängigkeit von ihr folgt er ganz seinem eigenen Willen: der Beginn seiner Befreiung liegt daher in dem Übergange von der Herrschaft des Instinkts zur eigenen Willenstat. Solange der Instinkt herrscht, hat der Mensch keine anderen Bedürfnisse, als welche die Natur in ihm empfindet und die Natur außer ihm befriedigt. In dieser glücklichen und harmlosen Einheit mit der Natur ist sein physischer

Zustand das Paradies, sein moralischer die Unschuld. Der Stand der Freiheit beginnt, wenn der Mensch diesen Naturstand aufhebt und die paradiesische Unschuld verläßt; dies geschieht durch die Erhebung des eigenen Willens wider das von außen gegebene Gesetz: die erste Willenstat ist daher gesetzwidrig, sie ist der Austritt aus dem Stande der Unschuld, der sittliche Fall des Menschen, der Ursprung des Bösen. Die Freiheit beginnt mit dem Abfall, ihr Ausgangspunkt ist das Böse, ihr Gefolge das Heer der Übel, welche mit dem Bösen und durch dasselbe entstehen.

Jetzt erwachen in der menschlichen Natur Bedürfnisse und Leidenschaften, die unter der Herrschaft des Instinkts schlummerten; jetzt will der Mensch die Natur beherrschen und sich untertan machen, wie er bis dahin ihr untertan war. Diesen Zweck auszuführen, muß er arbeiten. An die Stelle des unbefangenen Naturgenusses tritt die Arbeit, an die des harmlosen Zusammenlebens die Verschiedenheit einander ausschließender Wirkungskreise. Mit der Arbeit kommt die Zwietracht: der Jäger bekämpft den Hirten, beide die Ackerbauer; das Bedürfnis, sich zu sichern, zwingt die letzteren, sich in festen Wohnsitzen zu vereinigen, es entstehen Dörfer, die durch größere Vereinigung und stärkere Befestigung Städte werden; das seßhafte Leben scheidet sich vom nomadischen, die Künste entstehen, das gesellige Leben, das feste Eigentum, die bürgerliche Ungleichheit. Aus einem Werke der Natur wird das menschliche Leben sein eigenes Werk, ein Produkt der Arbeit und der Erfindung, die erste Schöpfung der Kultur. Mit dieser erweitern und verfeinern sich die Bedürfnisse wie die Genüsse, und vermehren sich ebendeshalb die Leidenschaften und die Laster. Damit verglichen, erscheint der Naturzustand ungleich einfacher, ärmer an Übeln, glücklicher und besser. Der Fortschritt der Kultur bezieht sich immer nur auf das Ganze, diese schreitet fort, während die Einzelnen durch den Widerstreit zwischen Natur und Bildung unter dem Drucke der bürgerlichen Ungleichheit mit moralischen und physischen Übeln überhäuft werden. Beurteilt man die Bildung bloß nach dem Maße der Glückseligkeit, betrachtet man das Individuum und dessen Wohl als den Endzweck der Geschichte, so ist Rousseau mit seiner Vorstellungsart, seiner Sehnsucht nach dem Paradiese und der Unschuld der Menschheit, seinem Verlangen nach der Rückkehr zu diesem Naturzustande in vollem Recht. Indessen ist das Ziel der Menschheit höher gelegen als das Wohl der Einzelnen, und der Weg dahin erfüllt sich mit dem Heere der Übel, welche

notwendig sind, um die Entwicklung des Ganzen zu fördern. Welches ist das Endziel der Menschheit?

Kant hatte in seiner Erklärung der Rassen unwillkürlich der biblischen Erzählung beigestimmt, da es seiner Theorie entsprach, die große Familie der Menschheit von einem einzigen Paare abstammen zu lassen. In seiner Ansicht vom Anfange der Menschengeschichte und von dem Übergange aus dem Stande der Natur in den der Freiheit braucht er die biblische Erzählung vom Paradiese, dem Sündenfalle und der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Garten Gottes als ein willkommenes Sinnbild, um seine philosophische Idee anschaulich zu machen. Es ist nicht das erste und nicht das letzte Beispiel einer allegorischen Umdeutung der biblischen Sage.

Was ihn in der ganzen Untersuchung offenbar am meisten anzieht, ist das Verhältnis zwischen Natur und Bildung, die richtige Bestimmung desselben, die Einsicht in ihren Widerstreit und in die sittliche Notwendigkeit desselben. Er versteht Rousseau vollkommen, zugleich ist er ihm in der Beurteilung der Sache weit überlegen. Ähnlich verhält sich Schiller. Man weiß, wie lebhaft dieser von dem großen Thema des Kontrastes zwischen Natur und Bildung auch poetisch ergriffen war und in seiner Theorie der naiven und sentimentalischen Dichtung davon ausging. In Übereinstimmung mit Kant erblickte auch Schiller in der Scheidung des Ackerbaues von dem Nomadenleben den ersten großen Sieg in dem Kampfe der Bildung mit der rohen Natur, den befestigten und unvertilgbaren Anfang der menschlichen Freiheitsgeschichte, den er in seinem „Eleusischen Feste" erhaben geschildert hat.[1]

2. Das Endziel.

Wenn die geschichtlichen Begebenheiten einen Zusammenhang im ganzen und großen haben, so kann dieser kein anderer sein als die Entwicklung des menschlichen Geschlechts, als die Entfaltung derjenigen Anlage, kraft deren sich die Menschheit von ihrer Naturabhängigkeit loslöst und in die Bahn selbsttätiger Bildung einlenkt. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit: dieser Ausspruch Hegels ist kantischen Ursprungs. Besteht die Weltgeschichte in der Entwicklung der Freiheit, so muß ihr Zielpunkt der Freiheitszustand der Menschen im großen, die im Staate und im Völkerleben durchgeführte Gerechtigkeit sein. Die gerechte Staatsverfassung ist bei Kant der höchste Begriff

[1] Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. (Berl. Monatsschrift. Jan. 1786.) (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 339—358.)

des Vernunftrechts, die Grundlage und Bedingung aller völkerrechtlichen Ordnungen; noch ist sie nicht gegeben, aber sie soll sein und verwirklicht werden, nicht durch den gewaltsamen Umsturz der Dinge, sondern auf dem gesetzmäßigen Wege einer allmählichen Entwicklung. Nicht die Revolution, sondern die „Evolution" ist die vernunftgemäße Form ihrer Herstellung: die Weltgeschichte ist diese Evolution. Entweder gibt es überhaupt keinen einmütigen Zusammenhang in der Weltgeschichte und darum auch keine Geschichtsphilosophie, oder die letztere kann nur den Gedanken einer solchen Entwicklung zu ihrem Thema haben. Großen Naturforschern ist es gelungen, den mechanischen Weltbau aus obersten Gesetzen zu erklären, die Ordnungen des natürlichen Kosmos, aber für die des geschichtlichen fehlen noch die Kepler und Newton, welche imstande wären, aus einem Grundgedanken die komplizierten Bewegungen der Weltgeschichte aufzulösen. Diesen Grundgedanken festzustellen und damit das Problem einer möglichen Geschichtsphilosophie zu bestimmen, macht sich Kant zur Aufgabe. Es ist auch hier weit mehr die richtige Fassung des Problems als die Lösung, die ihn beschäftigt. Er kam von der Vernunftkritik her, welche mit der Aussicht in die Ordnungen der sittlichen Welt ihren Umkreis geschlossen hatte, sie hatte die Grundsätze der Naturwissenschaft dargetan, aber die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie noch nicht berührt.

Jetzt tritt ihm die Frage entgegen: was kann in Ansehung der Geschichte durch die bloße Vernunft erkannt und ausgemacht werden? Wie erscheint die Geschichte unter dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie? Auch von außen ergingen Aufforderungen an ihn, die seine Erklärungen über diesen Punkt wünschten. Um falsche Meinungen über seine Ansicht zu verhüten, schrieb er den Aufsatz: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". Eine seiner mündlichen Äußerungen, welche in die Tagesliteratur übergegangen war, gab dazu die zufällige Veranlassung. Die gothaischen gelehrten Zeitungen brachten unter dem 11. Februar 1784 folgende Notiz: „Eine Lieblingsidee des Herrn Prof. Kant ist, daß der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei, und er wünscht, daß ein philosophischer Geschichtsschreiber es unternehmen möchte, uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit zu liefern und zu zeigen, wie weit die Menschheit in den verschiedenen Zeiten diesem Endzwecke sich genähert oder von demselben entfernt habe, und was zur Erreichung desselben noch zu tun sei". Im Hin-

blick auf diese Mitteilung schickte Kant seinem Aufsatze die Bemerkung voraus: die Nachricht sei ohne Zweifel aus seiner Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten genommen worden und nötige ihm die öffentliche Erklärung ab, ohne die jene Notiz keinen begreiflichen Sinn haben würde.[1]

Ist der geschichtliche Weltzweck die Entwicklung einer ursprünglichen moralischen Anlage, so liegt das Ziel der Geschichte nicht im Individuum, sondern in der Gattung, nicht im Wohle des Einzelnen, sondern in der Vollkommenheit des Ganzen, und die Übel, welche die Einzelnen treffen, sind keine widerlegenden Einwürfe gegen den geschichtlichen Fortschritt. Der Zweck der Geschichte ist nicht das Wohlergehen der Individuen, diese handeln ohne Absicht auf das Ganze und suchen die Erfüllung ihrer persönlichen und eigennützigen Lebenszwecke. Mit diesem widerstrebenden Stoff arbeitet die Weltgeschichte. Aber gerade die wetteifernden, einander entgegenwirkenden Kräfte, die antagonistischen Bestrebungen in der menschlichen Gesellschaft erscheinen im geschichtlichen Gange der Dinge als Mittel zum Gesamtzweck und als Ursache der gesetzmäßigen Ordnung: der Egoismus erzeugt die Zwietracht und entzündet die Begierden zum Haben und Herrschen, der Wettstreit beginnt und entwickelt neben so vielen Übeln zugleich alle Anlagen der menschlichen Natur, die Entfaltung derselben fordert die Verzweigung der Arbeit, die Freiheit der Individuen und zu deren Sicherung die bürgerliche Vereinigung: die Not erzwingt den Staat, der jedem die größtmögliche Freiheit durch die Macht seiner Gesetze gewährt. Der Staat kann seinen Zweck nur durch die Vereinigung der Freiheit mit der Gesetzmäßigkeit erfüllen, d. h. durch die Gerechtigkeit in der vollkommensten Form, die für den Wetteifer der menschlichen Kräfte, für den Fortschritt der Bildung die einzig sichere Grundlage ausmacht.

Wenn es zunächst der Eigennutz und die Zwietracht ist, welche die gesellige Vereinigung verlangt und stiftet, so fordert jetzt diese Vereinigung die Form der Gerechtigkeit. Aus der „pathologischen Zusammenstimmung" soll die „moralische", aus dem Notstaate der Vernunftstaat werden: dies ist die Absicht der menschlichen Natur, der verborgene Zweck ihrer Entwicklung und Geschichte, der im Laufe der Zeiten, im Fortschritte der Kultur immer klarer und deutlicher hervor-

[1] Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. (Berliner Monatsschr. Nov. 1784.) (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 291—309.)

tritt und sich zuletzt in die bewußte und moralische Absicht der Menschheit selbst verwandelt. „Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern; der Mensch will Eintracht, aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht." Die antagonistischen Neigungen müssen sich entwickeln können, ohne sich gegenseitig zu vernichten und zu stören; dies geschieht in der gesetzmäßigen bürgerlichen Vereinigung, „sowie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen, statt daß die, welche in Freiheit und voneinander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen".

Der Staat herrscht durch seine Gewalt, diese liegt in menschlichen Händen; eine vollkommen gerechte Staatsverfassung setzt daher in den Menschen selbst die Gesinnung der Gerechtigkeit voraus, und diese wieder Einsicht und Ausbildung der Begriffe, Reichtum der Welterfahrung und Menschenkenntnis: insgesamt Bedingungen, welche die reifsten und spätesten Früchte einer weit vorgeschrittenen Entwicklung sind. Es ist darum die Verwirklichung einer gerechten Staatsverfassung unter allen geschichtlichen Aufgaben die schwerste und die Lösung derselben ihrer Natur nach die späteste: sie ist das Ziel, dem die Menschheit in einer fortschreitenden Annäherung zustrebt.[1]

Zur Erreichung des Ziels gehört noch eine zweite Bedingung. Selbst die vollkommenste Staatsverfassung ist unsicher, solange die Staaten sich in dem Naturzustande barbarischer Freiheit befinden und ihr Wetteifer sich noch nicht in einer rechtlich geregelten Sphäre bewegt. Wenn der Krieg die Staaten entzweit und bedroht, so ist keiner sicher, ebensowenig als der Einzelne im Staate der wilden Freiheit. Der Antagonismus der Staaten ist wohltätig, denn er nötigt sie, einen gesetzmäßigen Zustand zu suchen: einen Amphiktyonenbund der Völker, welcher den Krieg vermeidet, den Frieden sichert, seine Dauer begründet und so die Gerechtigkeit in ihrem weltbürgerlichen Umfange verwirklicht. Daher ist ohne die Begründung des ewigen Friedens der ge-

[1] Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Satz IV bis VI. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 297—301.)

schichtliche Weltzweck nicht ausführbar, und wenn die Gerechtigkeit sich nicht zum weltbürgerlichen Zustande erweitert, so ist die Weltgeschichte selbst planlos, und die Zweckmäßigkeit nur im einzelnen, nicht im ganzen wirksam. Ist diese letzte Stufe unerreichbar, dann hat Rousseau nicht so unrecht, wenn er den Zustand der Wilden vorzieht. Solange der Eigennutz herrscht, ist jenes Ziel unerreichbar, es will erstrebt werden um der Menschheit willen, aus moralischer Gesinnung, ohne welche in der Welt nichts gut ist. Man kann in hohem Grade kultiviert und zivilisiert sein, und doch ist die Wurzel des inneren Lebens bei aller Kultur die rohe Selbstsucht, denn es fehlt die moralische Bildung: in einem solchen gebrechlichen Zustande der Kultur und Zivilisation befindet sich die gegenwärtige Welt, denn ihr mangelt das sittliche Wollen.[1]

Die Zuversicht, daß in der Menschheit ein Zustand der Gerechtigkeit im größten Umfange einheimisch werden könne, erscheint als ein „philosophischer Chiliasmus". Läßt sich diese Zuversicht begründen, oder ist auch dieser Chiliasmus eine bloße Schwärmerei? Ist er es nicht, so müßte man zeigen können, daß wir uns dem Ziele annähern, soweit wir auch immer davon entfernt sind; man müßte zeigen können, daß die Gegenwart, mit der Vergangenheit verglichen, dem Ziele näher gekommen ist, soweit sie noch immer davon absteht. Und aus der zurückgelegten geschichtlichen Bahn der Menschheit läßt sich so viel schließen, daß sie vorgerückt ist. Die Staaten wetteifern schon, einander durch Bildung und Macht zu übertreffen, den zu der bürgerlichen Wohlfahrt nötigen und tätigen Kräften öffnet sich ein freier Spielraum, die drückenden Fesseln werden von außen und innen gelöst und die Last der Vorurteile aus dem Wege geräumt: die Weltgeschichte ist in das Zeitalter der Aufklärung eingetreten, und es steht zu hoffen, daß jetzt auch das Licht der sittlichen Erkenntnis zu tagen beginnt und immer weiteren Kreisen das Ziel der Menschheit erleuchtet. Wenn man die zurückgelegte Bahn der menschlichen Entwicklung unter diesem Gesichtspunkte auffaßt und darstellt, so wird die Weltgeschichte philosophisch geschrieben. Eine solche philosophische Ansicht der Geschichte ist möglich: sie erhellt aus der Vergangenheit die Zukunft, sie beweist aus der vorhandenen Erfahrung die Erreichbarkeit des Ziels und fördert dadurch die Erreichung selbst. In dieser großartigen Konzeption besteht Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht".

[1] Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Satz VII. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 301—304.)

Er stellt die Aufgabe und begründet die Lösung in einem Programm, welches in gedrängter Kürze folgende Sätze ausführt: jede Anlage ist zur Entwicklung bestimmt, die menschlichen Anlagen können sich nur in der Gattung vollständig entwickeln, sie müssen ihre Kräfte entfalten und darum entzweien; dieser antagonistische Wetteifer kann nur in voller Sicherheit zur vollen Geltung gelangen, er gewinnt diese Sicherheit nur im Staat; der sicherste Staat ist der Rechtsstaat, die gerechte Verfassung, deren eigene Sicherheit durch den Völkerfrieden bedingt ist. Da nun die Sicherung des Daseins auch durch den Trieb der Selbsterhaltung gefordert wird, so gehört es unter die natürlichen Zwecke und Aufgaben der menschlichen Entwicklung, daß die Gerechtigkeit im größten Umfange hergestellt werde. Aber die Ausbildung der menschlichen Anlagen soll nicht bloß instinktiv, sondern in voller Übereinstimmung mit unserem Wesen durch Vernunft und Einsicht geschehen: daher ist zur Erreichung des Weltzweckes die moralische Gesinnung und Erkenntnis notwendig, welche letztere durch die ideale oder philosophische Geschichtsbetrachtung gefördert und durch selbständiges Denken begründet wird, dessen erste Bedingung in der Aufklärung besteht. Hier sehen wir uns vor der Frage, welche Kant seiner Idee einer Geschichtsphilosophie unmittelbar folgen läßt, und deren Beantwortung in das Thema derselben eingreift: „Was ist Aufklärung?“[1]

II. Das Zeitalter der Aufklärung.

1. Das Wesen der Aufklärung.

Es lag nicht in der Aufgabe Kants, die Philosophie der Geschichte auszuführen, er wollte nur die Idee und das Thema derselben nach der Richtschnur seiner neuen kritischen Lehre feststellen. Drei Punkte sind es, die er zu näherer Bestimmung hervorhebt, und aus denen die Richtung, welche die Bahn der Menschheit nimmt, einleuchten soll: der Anfang, das Ziel und die Gegenwart. Diese gilt als das Zeitalter der Aufklärung. Daher sind es drei geschichtsphilosophische Grundfragen, die unseren Philosophen beschäftigt haben: worin besteht der mutmaßliche Anfang der Menschengeschichte, ihr notwendiges Ziel und der Charakter der Aufklärung? Demnach ist Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ nicht als ein Beitrag zur

[1] Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. (Berliner Monatsschr. Nov. 1784.) Satz VIII. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 306.)

Logik oder Erkenntnislehre anzusehen, sondern sie gehört zu den geschichtsphilosophischen Aufsätzen und bildet nach Zeitpunkt und Absicht ein Glied dieser Gruppe.[1]

Wie nun der Philosoph das Wesen der Aufklärung bestimmt, demgemäß wird er urteilen, ob das gegenwärtige Zeitalter diesen Begriff erfüllt, in welcher geschichtlichen Gestalt und bis zu welchem Grade. Die Wurzel aller Aufklärung, die allein diesen Namen verdient, ist Selbstdenken, das eigene Urteilen und Prüfen, womit die Aufklärung von Grund aus demjenigen Zustande widerstreitet, worin wir nicht durch eigene Urteile bestimmt, sondern durch Vorurteile oder die Meinungen anderer beherrscht werden. Denken ist schwer, denn es kostet Mühe und Zeit. Nichts ist leichter, als Vormünder haben, die für uns denken und unsere Angelegenheiten besorgen, wie Seelsorger, Ärzte usw. Nichts ist bequemer als die Unmündigkeit. Die Liebe zur Bequemlichkeit ist Faulheit, der Widerwille gegen Mühe und Arbeit ist Furcht und Feigheit; die Aufklärung fordert Mut und Kraftanstrengung, welche die menschliche Natur, faul und furchtsam wie sie ist, lieber vermeidet als sucht. Wenn das Joch der Vorurteile die Geister fesselt, so muß man nicht meinen, daß dieser Zustand nur durch eine Gewalt erzwungen und erhalten wird, welche die Masse der Menschen schmerzlich empfindet; vielmehr tragen sie das gewohnte, anbequemte Joch gern und fühlen es keineswegs als eine drückende Last. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung."[2]

Aus dem eigenen intellektuellen Kraftaufwande, den der erste Schritt zur Aufklärung fordert, erklärt sich, daß sie schwierig und darum selten, also keineswegs so schnell und leicht zu haben ist, wie ihre gewöhnlichen Wortführer verkünden. Weil sie der Herrschaft der Vormünder ein Ende macht, so müssen diese die Aufklärung für ge-

[1] Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Berliner Monatsschrift. Dez. 1784. Hartensteinausgabe. Bd. VII. S. 109–118.)

[2] Ebendas. (Bd. I. S. 111.)

fährlich halten und lehren, daß sie es sei; da nun ihre Meinungen die Vorurteile der Unmündigen sind, so glauben die letzteren, daß die Aufklärung Verderben bringt. „Daß der bei weitem größte Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außerdem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben.“ So entsteht das Vorurteil, daß die Aufklärung, wo sich ein Zeichen derselben rührt, niederzuhalten und zu vertilgen sei. Die Masse selbst steht wider sie im Felde. Wenn unter den Vormündern selbst einige selbstdenkende Personen, ihrer Vormundschaft müde, die Welt belehren und aufklären wollen, so wird es den anderen herrschsüchtigen Vormündern leicht, die Masse wider sie aufzuwiegeln und sie dadurch zu zwingen, unter dem Joch zu bleiben. Und so ist die Arbeit der Aufklärung nicht bloß aus inneren Gründen schwer, sondern auch durch die äußere und öffentliche Macht der Vorurteile dergestalt gehemmt, daß sie nur sehr langsam und allmählich fortschreiten kann: sie geht nicht den Weg der Revolution, sondern den der Reform. „Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zustande kommen, sondern neue Vorurteile werden ebensowohl als die alten zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen.“[1]

Aufklärung ist geistige Ermannung und kann so wenig als die Mannheit selbst improvisiert werden; sie besteht im Selbstdenken, niemals im bloßen Annehmen und Nachtreten fremder Meinungen, wenn diese auch noch so freisinnig oder aufgeklärt heißen. Man kann nicht aufgeklärt werden ohne eigenes Urteil, man kann unmöglich zugleich aufgeklärt und gedankenlos sein. Wenn unter dem Titel der Aufklärung neue Vorurteile den gedankenlosen großen Haufen beherrschen, so dauert die Unmündigkeit fort, welche das Gegenteil aller wahren Aufklärung ist. Diese kann nicht gemacht werden, sondern nur sich selbst machen. Die Aufklärungsmache ist Aufklärerei, die das achtzehnte Jahrhundert vielfältig erlebt hat, unser Philosoph aber verwirft und verwerfen muß, da ihm das Selbstdenken als die Wurzel und das «sapere aude!» als der Wahlspruch der Aufklärung gilt. Nun braucht das Selbstdenken und die Selbstaufklärung, um ungehindert eintreten

[1] Beantwortung der Frage usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 112.)

und fortschreiten zu können, nur eine einzige Bedingung: die Freiheit des Denkens und des öffentlichen Ideenverkehrs.

2. Das Zeitalter Friedrichs.

„Nun höre ich aber", sagt Kant, „von allen Seiten rufen: räsonniert nicht! Der Offizier sagt: räsonniert nicht, sondern exerziert! Der Finanzrat: räsonniert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonniert nicht, sondern glaubt! Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonniert, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht!"[1] Mit diesem Ausspruch wird das Recht der freien Meinungsäußerung eingeräumt, zugleich aber durch den bürgerlichen und politischen Gehorsam eingeschränkt. Ohne jene Einräumung ist die Aufklärung, ohne diese Einschränkung der Staat unmöglich. Wenn beide Hand in Hand gehen und innerhalb des Staates das Recht des freien Denkens öffentlich ausgeübt werden darf, so ist die Aufklärung nicht bloß in dem Erkenntniszustande einzelner Individuen, sondern als Zeitalter begründet. Eine solche Epoche erkennt und erlebt unser Philosoph in seinem eigenen Vaterlande: in dem preußischen Staat unter Friedrich dem Großen.

Die Frage: „was ist Aufklärung?" muß jetzt so formuliert werden: wie verträgt sich das Recht der ungehinderten Gedankenfreiheit oder öffentlichen Kritik mit der unverletzbaren Ordnung des Staats? Oder anders ausgedrückt: wie läßt sich das weltbürgerliche Recht, seine Vernunft zu brauchen, mit der strengen Erfüllung der bürgerlichen Pflichten vereinigen? „Welche Einschränkung der Freiheit ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der kann allein Aufklärung unter Menschen zustande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr eng eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern."[2] So ist die gesetzlichen Steuern zu zahlen jeder verpflichtet, dadurch aber keiner gehindert, nach seiner Einsicht über die Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit der Steuergesetze öffentlich zu urteilen; so muß der Offizier seine Dienstpflichten pünktlich erfüllen, darf aber zugleich als sachkundiger Mann seine Meinungen über Fehler oder Mängel der Kriegsverfassung öffentlich äußern; ebenso sind die Geistlichen in ihrem

[1] Beantwortung der Frage usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 112 flgd.)
[2] Ebendas. Bd. I. S. 113.

amtlichen Wirkungskreise an den vorgeschriebenen Katechismus und die kirchlichen Symbole gebunden, aber als Gelehrte und wissenschaftliche Theologen zugleich berechtigt, die Glaubenswahrheiten zu prüfen, die Kirchenverfassung zu beurteilen und öffentlich ihre Ansichten darüber auszusprechen.

Das Amt gebietet die strengste Erfüllung der in ihm enthaltenen Pflichten, aber es hindert nicht, außerhalb der amtlichen Grenzen seine Überzeugungen zu äußern. Was dem Geistlichen als Kirchenlehrer nicht freisteht, muß ihm als Gelehrten erlaubt sein: nämlich in wissenschaftlichen Schriften zu beurteilen, was er in seinem Amte zu lehren verpflichtet ist. Auch dem Juristen ist es nicht erlaubt, in seinen Amtshandlungen die Gesetze zu korrigieren, während es ihm als Gelehrten freistehen muß, dieselben öffentlich zu beurteilen. Mit der Kritik der Gesetze, welcher Art sie auch seien, verträgt sich der bürgerliche Gehorsam und die Gesetzeserfüllung; der amtliche Wirkungskreis und die wissenschaftliche Kritik schließen einander nicht aus, sondern vertragen sich zusammen. Auf diese Art können Aufklärung und Staat Hand in Hand gehen, ohne einander zu beeinträchtigen, vielmehr zu wechselseitiger Förderung. Denn jede Kritik der Gesetze hat den Zweck, dieselben zu verändern und zu verbessern, eine solche Veränderung will Zeit haben, und die Kritik braucht Zeit, um in ihren Resultaten öffentliche Meinung zu werden. Wenn sie es nicht vermag, so bleibt sie ohne Erfolg und hat ihre praktische Probe nicht bestanden. Unterdessen bleiben die Gesetze in Kraft, bis die richtige Einsicht zu voller Reife gelangt und damit der Zeitpunkt gekommen ist, die öffentlichen Zustände zu ändern. Dies ist der Weg ruhiger Reform und stetiger Entwicklung, wodurch alle gewaltsamen Umwälzungen verhütet werden.

Der schwierigste Konflikt zwischen dem Rechte der Aufklärung und der Erfüllung der Amtspflichten trifft den Kirchenlehrer, da hier die persönlichen und wissenschaftlichen Überzeugungen nicht andere sein dürfen als die religiösen, welche das Amt selbst, wenn es redlich und gewissenhaft ausgeübt werden soll, fordert. Hier kommen Pflichten in Frage, die sich durch den bloß passiven Gehorsam und mechanischen Dienst nicht erfüllen lassen; und wenn ein Geistlicher mit seinem Kirchenglauben zerfallen ist und diesem überhaupt keine Wahrheit mehr zuschreiben kann, so bleibt ihm nichts übrig, als sein Amt niederzulegen. Indessen, da es sich hier um einen Glauben wie den christlichen handelt, wird die Wahrheit desselben bejaht und festgehalten werden

können, auch wenn der selbstdenkende Forscher in der Art der Begründung und Ausbildung der religiösen Wahrheit mit den überlieferten Formen der kirchlichen Glaubensstatuten nicht übereinstimmt; er wird seine wissenschaftliche Überzeugung mit den vorgeschriebenen Lehren soweit zu vereinigen imstande sein, daß die Erfüllung der Amtspflichten nicht darunter leidet.

Wie Kant die Sache ansieht, so verhält sich die Wirksamkeit des Beamten zu der des Denkers und Forschers, wie der politische Wirkungskreis zum kosmopolitischen, wie der Bürger zum Weltbürger. Die Wahrheiten, welche durch das schriftliche Wort vor der gesamten wissenschaftlichen Welt verhandelt werden, haben den Charakter uneingeschränkter und höchster Publizität, während gesetzlich vorgeschriebene Lehren nur für gewisse Kreise bestimmt sind und deshalb auf einem beschränkten Felde gelten. Aus dieser Fassung erklärt sich, warum der Philosoph den Vernunftgebrauch des Forschers als einen öffentlichen, den des amtlichen Lehrers als einen privaten bezeichnet, während gewöhnlich die umgekehrte Bezeichnung gilt, nach welcher die sanktionierten Lehren öffentliche, die gelehrten Ansichten private genannt werden. Kant hat bei seiner Bestimmung vor allem den Geistlichen im Auge, den er nach protestantischer Art nicht als Organ einer Weltkirche, sondern als Lehrer einer Gemeinde betrachtet. „Der Gebrauch, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist bloß ein Privatgebrauch, weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so große Versammlung ist, und in Ansehung dessen ist er als Priester nicht frei und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der als Schriftsteller zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauch seiner Vernunft genießt einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft."[1]

Zu diesem Ende müßte man die Unveränderlichkeit der Glaubensstatuten beschließen und die Vormünder selbst an den Buchstaben der Satzungen fesseln, wodurch die Unmündigkeit der Menschen verewigt und die Aufklärung nicht bloß für die Gegenwart, sondern für alle Zukunft verhindert werden würde. Der religiöse Glaubenszwang ist das

[1] Beantwortung der Frage usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 114 u. 115.)

Gegenteil aller Aufklärung. Jenen zum perennierenden Weltzustande machen, heißt dieser die Möglichkeit der Entstehung rauben und die Nachwelt der geistigen Knechtschaft verurteilen. „Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlecht abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig, und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbinden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine Erkenntnis zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafterweise genommen, zu verwerfen." „Ein Mensch kann zwar für seine Person und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht tun, es sei für seine Person, mehr aber noch für seine Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen; denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, daß er den gesamten Volkswillen in dem seinigen vereinigt."[1]

Die religiöse Aufklärung, d. h. der Gebrauch der eigenen Vernunft zur Prüfung der Glaubenswahrheiten, ist die Wurzel aller Aufklärung. Die religiöse Toleranz, womit die Staatsgewalt dem Glaubenszwang entgegentritt und seiner Herrschaft ein Ende macht, ist die Bedingung, unter welcher die religiöse Aufklärung Wurzeln schlagen und sich entwickeln kann. Der erste Fürst, welcher die Toleranz in Religionssachen als Regentenpflicht erkannt hat und ausübt, ist Friedrich der Große. Seine Denkungsart geht noch weiter: „er sieht ein, daß selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen". Selbst aufgeklärt und seiner

[1] Beantwortung der Frage usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 115 u. 116.) Vgl. oben Kap. XI. S. 142—144.

Gewalt sicher, kann er sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: „räsonniert, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, nur gehorcht". „So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; sowie auch sonst, wenn man ihn im großen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volkes vorteilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volkes (wodurch dies der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird) und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln."[1]

Wenn dieser Zustand eingetreten sein wird, dann ist das Zeitalter selbst aufgeklärt: die gegenwärtige Menschheit steht noch nicht auf seiner Höhe, sondern erst in seinem Anfange; wir leben nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Dieses Zeitalter ist das Jahrhundert Friedrichs.[2]

III. Kant und Herder.

In demselben Jahre, als Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" erscheint, veröffentlichte Herder sein berühmtes Werk: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Es ist Kants ehemaliger Schüler, der jetzt in der Lösung der großen Aufgabe einer Philosophie der Geschichte unwillkürlich mit

---

[1] Beantwortung der Frage usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 117 u. 118.)

[2] Ebendas. (S. 117.) Im Rückblick auf die Frage: „was heißt Aufklärung?" wiederholt Kant in einer etwas späteren Schrift, daß die Aufklärung nicht darin bestehe, Kenntnisse zu haben, sondern dieselben zu brauchen, d. h. selbst zu denken. „Die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung." Man kann seine Vernunft nicht erhalten, ohne sie zu brauchen. Daher besteht die Aufklärung in der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft. Es ist weit leichter, einzelne in und zu dieser Maxime zu erziehen, als dieselbe zur Grundrichtung eines Zeitalters zu machen. „Aufklärung in einzelnen Subjekten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht, man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig, denn es finden sich viele äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart teils verbieten, teils erschweren." (Was heißt: sich im Denken orientieren? Schlußanmerkung. Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 126.)

dem Meister wetteifert. Das Werk kam für Kant wie gerufen und mußte seine Aufmerksamkeit in hohem Grade fesseln. Es lag ihm nahe, diese Arbeit mit der von ihm selbst gestellten Aufgabe, Herders geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt mit dem seinigen zu vergleichen und zur Charakteristik beider die vorhandene Differenz öffentlich zu erörtern. In dieser Absicht schrieb er seine Rezensionen über die beiden ersten Teile der herderschen Ideen.[1]

Mit aller Anerkennung für Herders großes schriftstellerisches Talent, für seine beredte Darstellung, seinen umfassenden, oft in genialer Weise kombinatorischen Blick, namentlich seine in theologischer Rücksicht unabhängige Denkweise mußte doch Kant die Schwäche und Unsicherheit dieses philosophischen Standpunktes durchschauen, den Mangel gründlicher und wohlgeprüfter Begriffe, die Sprünge von einer Vorstellung zur anderen, die übereilten Analogien und Schlußfolgerungen, die oft mehr lebhaft als durchdacht waren. Er entdeckte diese Mängel und legte sie bloß mit feinem, aber für Herder sehr empfindlichem Tadel, welcher den reizbaren Mann erbitterte und viel zu jenem Groll beitrug, der sich später in der „Metakritik" und „Kalligone" auf eine gehässige und verfehlte Weise Luft machte. Wider Kants erste Rezension wurde Herder im deutschen Merkur von einem Ungenannten verteidigt, der sich als „Pfarrer" unterzeichnete und sehr eifrig gegen die kantische Scholastik, wie er sie nannte, auftrat. Dieser damalige Gegner war K. L. Reinhold, der bald nachher einer der wirksamsten Anhänger der neuen Lehre wurde und jene Briefe über die kantische Philosophie schrieb, die der Meister selbst als einen vorzüglichen Beweis von Talent, Einsicht, wie ruhmwürdiger Denkungsart gepriesen und seines öffentlichen Dankes wert erachtet hat.[2]

Schon im zweiten Teile der Ideen zeigte sich gelegentlich Herders Empfindlichkeit und seine wegen der Rezension des ersten Teils übel erregte Stimmung; er bekämpfte einige Sätze aus Kants geschichtsphilosophischer Schrift, namentlich den Ausspruch, daß der Mensch ein Tier sei, das einen Herrn nötig habe: dies sei „ein zwar leichter, aber böser Grundsatz". Kant hatte mit dem Satze, der etwas paradox ausgedrückt war, nichts anderes gemeint als das aristotelische ζῶον

---

[1] Jenaische Allg. Literaturzeitung. (Bd. I. S. 17 flgd. Bd. IV. S. 153 flgd. 1785.) (Kants Werke. Hrsg. v. Hartenstein. Bd. IV. S. 313—323.)

[2] Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. (Schluß.) (Ebendas. Bd. X. S. 96.)

πολιτικόν: Herder nahm den Satz im verwerflichsten Sinne, und Kant bemerkte in der zweiten Rezension, nachdem er den Sinn seiner Worte erklärt, mit einer feinen Anspielung auf Herders nicht genug verhehlte persönliche Verletztheit: „jener Grundsatz ist also nicht so böse, als der Verfasser meint. Es mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben!“[1]

1. Das herdersche Stufenreich.

Um aber die sachliche Streitfrage hervorzuheben, so fassen wir die Differenz der beiden geschichtsphilosophischen Standpunkte näher ins Auge. Kant hatte nur das Interesse dieser kritischen Vergleichung. Herders Vorstellungsweise war die dogmatische, näher die leibnizische, angewendet auf die Geschichte; zwischen ihm und Kant liegt die Vernunftkritik. Als Kant die Naturgeschichte des Himmels schrieb, äußerte er in seiner Ansicht von den Gestirnen und ihren Bewohnern eine Auffassung der Menschheit, die den Ideen, auf welchen Herders philosophische Geschichtsbetrachtung ruht, verwandt waren.[2] Jetzt ist er von einer solchen Vorstellungsart um den Abstand der kritischen Epoche entfernt. Was ihm damals noch als eine erlaubte Hypothese erschien, gilt ihm jetzt als eine vollkommen unmögliche.

Herders Anschauungsweise ist in ihren Elementen naturphilosophisch nach Art der leibnizischen Metaphysik, auch die Geschichte erklärt er mehr physiologisch als moralisch, sie erscheint ihm mehr als höhere Naturgeschichte des Menschen, denn als Freiheitsgeschichte. Gerade dieser Begriff, der den kantischen Gesichtspunkt ausmacht und charakterisiert, fehlt bei Herder so gut wie ganz. Die gesamte Welt ist ein Stufenreich, ein sichtbares der Körper, ein unsichtbares organisierender Kräfte; die Erde nimmt unter den Weltkörpern einen mittleren Platz ein, der Mensch unter den Weltbewohnern eine mittlere Stellung, es besteht eine Analogie zwischen dem Weltkörper und seinen Bewohnern. Der Mensch ist selbst ein Mittelgeschöpf in dem Stufenreiche der Wesen, in ihm erreicht die irdische Natur ihre Blüte, ihren höchsten Entwicklungsgrad, jenseits dessen das Reich höherer Geister beginnt. So vereinigt der Mensch gleichsam zwei Welten in sich, indem er die der unteren Ordnungen vollendet und die der höheren beginnt: er ist gleichsam ein Kompendium der Welt, ein Mikrokosmos. Wer erkennt in diesen Gedanken nicht die Grundzüge der Monadenlehre?

[1] Kants Rezension des zweiten Teiles der herderschen Ideen. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 320—337.)

[2] Vgl. dieses Werk. Bd. III. (3. Aufl.) Buch I. Kap. IX. (S. 146—148.)

2. Die falschen Hypothesen und Analogien. (Moscati.)

Um die Bestimmung des Menschen zu erkennen, müssen wir seine natürlichen Bedingungen und Vorstufen einsehen. Er ist die Blüte der Erdgeschöpfe. Man muß die Wurzeln des menschlichen Daseins bis in ihre dunkelsten Tiefen verfolgen. Die Entstehung, Bildung und Geschichte der Erde, ihre Kugelgestalt und die Ekliptik, die irdischen Organisationen in Steinen, Pflanzen und Tieren, die emporsteigende Reihe der Geschöpfe von der bildenden Kraft im Steine zur treibenden in der Pflanze, zur empfindenden im Tiere, zur denkenden im Menschen: dies sind die Vorbedingungen des geschichtlichen Menschenlebens. Auch die denkende Kraft oder Vernunft hat in der aufrechten Gestalt ihre organische Bedingung, diese Gestalt ist gleichsam die Signatur des Geistes, aus welcher Herder alle Charakterzüge der Humanität zu entwickeln suchte. Eine solche Ableitung der Vernunft mußte dem kritischen Philosophen seltsam vorkommen. Mit dieser Frage verglichen, erscheint dieser Grund keineswegs zureichend. Es ist die Frage, ob die aufrechte Gestalt den Menschen vernünftig gemacht oder nicht vielmehr die Bedürfnisse der Vernunft seinen Bau verändert und aufgerichtet haben, ob überhaupt die Natur im Menschen die aufrechte Gestalt gewollt?

P. Moscati, ein italienischer Anatom, hatte in einer akademischen Rede das Gegenteil zu beweisen versucht und gezeigt, daß eine Menge organischer Übelstände namentlich für die Geburt des Menschen von der aufrechten Gestalt herrühren, daß die tierische Natur des Menschen eigentlich vierfüßig sei, und dieser sich wider den Instinkt seiner Natur aufgerichtet habe. Kant hatte Moscatis Schrift „über den Unterschied der Struktur der Tiere und Menschen" lange vor dem herderschen Buche beifällig aufgenommen. „So paradox auch dieser Satz unseres italienischen Doktors scheinen mag", sagt er am Schluß seiner Beurteilung, „so erhält er doch in den Händen eines so scharfsinnigen und philosophischen Zergliederers beinahe eine völlige Gewißheit. Man sieht daraus: die erste Vorsorge der Natur sei gewesen, daß der Mensch als ein Tier für sich und seine Art erhalten werde, und hierzu war diejenige Stellung, welche seinem inwendigen Bau, der Lage, der Furcht und der Erhaltung in Gefahren am gemäßesten ist, die vierfüßige: daß in ihn aber auch ein Keim von Vernunft gelegt sei, wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, für die Gesellschaft bestimmt sei, und vermittelst deren er für beständig die hierzu geschickteste Stellung,

nämlich die zweifüßige annimmt, wodurch er auf einer Seite unendlich viel über die Tiere gewinnt, aber auch mit den Ungemächlichkeiten vorliebnehmen muß, die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über seine alten Kameraden so stolz erhoben hat."[1] Nach einem solchen Urteile über die Ansicht Moscatis mußte es unserem Philosophen ungereimt erscheinen, daß Herder mit der aufrechten Menschengestalt soviel Staat machte und, indem er aus ihr die Vernunft selbst herleiten wollte, nicht weniger verwechselte als Grund und Folge.

Das Stufenreich der irdischen Geschöpfe enthält zugleich deren Verwandtschaft und eröffnet damit eine reiche Aussicht auf Vergleichungen und Analogien, denen Herder mit besonderer Vorliebe nachgeht. Kant bezeichnet diese Eigentümlichkeit Herders mit lobendem Tadel als eine „Sagazität in Analogien", als einen „nicht lange genug verweilenden, viel umfassenden Blick". Herder liebte es, den Menschen die Blüte der Erdgeschöpfe, die Blütenkrone der Schöpfung zu nennen, er führte dieses Bild weiter aus in der oft wiederholten Vergleichung der menschlichen Gestalt mit dem Bau der Pflanze.

Die künftige Bestimmung läßt sich nur gläubig ahnen. Der Mensch ist bestimmt, nach seinem Tode in die Ordnungen der höheren Wesen überzugehen, welche höhere Weltkörper bewohnen. Der Glaube an die Unsterblichkeit gründet sich auf den Gedanken der Metamorphose. Es gibt für die Unsterblichkeit keinen Beweisgrund aus der unsichtbaren Welt der Geister, die wir nur ahnen, nicht schauen, doch gibt es einen Beweis aus den Analogien der sichtbaren Welt: die Ähnlichkeit mit der Metamorphose der Tiere. Wie aus der Raupe der Schmetterling wird, so entsteht aus dem irdischen Leben des Menschen das zukünftige, höhere. Indessen diese Analogie, mit der man so oft den Unsterblichkeitsglauben hat stützen wollen, ist wenig haltbar. Im tierischen Leben folgt die Palingenesie nicht auf den Tod, sondern auf den Puppenzustand; im menschlichen Leben soll sie auf den Tod folgen, aber Tod und Verpuppung sind auch im tierischen Leben sehr verschiedene Zustände, und auf die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes gründet sich jene vermeintliche Analogie.

Eine andere zur Begründung der Unsterblichkeit dienende Analogie ist die Stufenleiter der Dinge. Eingeräumt, daß eine solche Stufenleiter wirklich in der Natur vorhanden sei und bis zum Menschen

[1] Kants Rezension der Schrift von Moscati usf. (Königb. gel. und pol. Zeitungen 1771. St. 67 v. 23. August.) (Akademieausgabe. Bd. II. S. 421—427.)

fortschreite, so darf man vielleicht schließen, daß nach dieser Analogie auch jenseits des Menschen sich das Stufenreich in höheren Wesen fortsetzen werde, aber daraus folgt für die Unsterblichkeit des Menschen offenbar nichts: diese ist Stufenerhebung und besteht darin, daß sich dasselbe Individuum auf die höhere Stufe erhebt, also in verschiedenen Stufen der Weltleiter seine Lebenszustände fortentwickelt; aber in jener angenommenen Stufenordnung der Dinge existieren auf verschiedenen Stufen der Weltleiter verschiedene Individuen und verschiedene Arten: daher gibt es keine Analogie zwischen der Stufenerhebung und Stufenleiter, so wenig als zwischen Tod und Verpuppung.

So gründet sich ein großer Teil der Ideen Herders bald auf verfehlte Analogien, bald auf ungereimte Hypothesen. Es ist ungereimt, aus der aufrechten Gestalt die Vernunft, aus unsichtbar organisierenden Naturkräften die menschliche Seele ableiten zu wollen. Diese ist unerkennbar, jene unsichtbaren Grundkräfte sind noch weniger erkennbar, denn sie sind uns in keiner Erfahrung gegeben. Was Herder nicht begreift, sucht er aus dem abzuleiten, was er noch weniger begreift! Solche Hypothesen und Erklärungen übersteigen alle menschliche Vernunft, „sie mag nun am physiologischen Leitfaden tappen oder am metaphysischen fliegen wollen".[1] Hier stellt sich Kants kritischer Standpunkt dem dogmatischen Herders und dessen poetischer Metaphysik unverhohlen und nachdrücklich entgegen. Nach unserem Philosophen ist die Geschichte der Menschheit durch den menschlichen Endzweck bedingt, welchen keine Physiologie und keine theoretische Metaphysik, sondern allein die moralische Vernunft erleuchtet. Darum sagt er dem Verteidiger Herders, der ihm scholastische Metaphysik vorgeworfen hatte, daß nach seiner Überzeugung „die Geschichte der Menschheit im ganzen ihrer Bestimmung weder in der Metaphysik noch im Naturalienkabinett durch Vergleichung des menschlichen Skeletts mit dem anderer Tiergattungen aufgesucht werden dürfe".[2]

Was in der Weltgeschichte nach dem ihr inwohnenden Plane verwirklicht werden soll, ist der moralische Weltzweck, das Ziel der menschlichen Vernunft: dieser Zweck kann seinen gemäßen Ausdruck nicht in

[1] Kants Rezension des I. T. der herderschen Ideen. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 323 u. 324.)

[2] Erläuterungen des Rezensenten der herderschen Ideen zu einer Phil. der Gesch. der Menschheit über ein im Febr. des deutschen Merkur (1785) gegen diese Rezension gerichtetes Schreiben. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 325–328.)

dem Individuum, sondern nur in der Gattung oder im ganzen des Menschengeschlechts erreichen. Darum will Kant die Geschichte als eine Entwicklung der Menschheit im großen aufgefaßt wissen. Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich der weltgeschichtliche Entwicklungsgang, die sittliche Bahn der Menschheit einer asymptotischen Linie vergleichen, die ihrem Ziele sich unaufhörlich annähert, aber in keinem ihrer Teile gleichkommt. Wenn Herder diese kantische Vorstellungsweise als „averroische Philosophie" bezeichnet, so hat er dieselbe gänzlich verkannt. Als ob Kant die Realität des Individuums leugnete und der Menschengattung Merkmale zuschriebe, die er den einzelnen Menschen abspricht; als ob er überhaupt von dem logischen Gattungsbegriff des Menschen handelte!

Nicht die Merkmale, welche den Kollektivbegriff Mensch ausmachen, sondern die Reihenfolge der Generationen, in denen das Menschengeschlecht sich von Jahrhundert zu Jahrhundert fortpflanzt, versteht unser Philosoph hier unter Gattung. Der logische Gattungsbegriff, verglichen mit dem Individuum, ist eine Teilvorstellung, die weniger enthält, als das Ganze; es wäre ein Widerspruch, wenn sie mehr enthielte. Dagegen sind die Individuen, als Glieder der Generationen, Teile des Ganzen, jedes Einzelleben ist ein Bruchstück des geschichtlichen Weltlebens; es ist kein Widerspruch, wenn das Ganze mehr enthält, als die einzelnen Teile, mehr, als diese vermögen und erreichen. Der Unterschied zwischen dem Gattungsbegriffe der Menschheit im logischen und im geschichtlichen Verstande ist einleuchtend: die logische Gattung begreift die Individuen unter sich, die geschichtliche dagegen in sich. Diesen Unterschied hatte sich Herder nicht klar gemacht, als er die kantische Philosophie mit der des Averroës verglich.[1]

3. Das Stufenreich der Dinge und die menschliche Freiheit. (Schulz.)

Die seit Leibniz in der Metaphysik einheimisch gewordene Theorie vom Stufenreich der Dinge steht in einem gewissen Widerspruch mit der kritischen Philosophie. Jene Theorie bildet eine metaphysische Weltansicht, welche die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich voraussetzt: diese Voraussetzung ist von der Vernunftkritik widerlegt worden und mit ihr die Grundlage, worauf die dogmatische Vorstellung von einer stetigen Stufenfolge der Dinge beruht. Und nicht bloß die Voraussetzungen, auch die Folgerungen jener Weltansicht widerstreiten

[1] Kants Rezension d. II. Teils der herderschen Ideen. (Bd. IV. S. 336 u. 337.)

der kritischen Philosophie. Die Bedingungen der moralischen Welt sind unmöglich, wenn die Dinge in einer solchen Stufenkette miteinander verknüpft sind. Die moralische Welt fordert im Menschen das Vermögen der Freiheit, der unbedingten Kausalität im Gegensatze zur mechanischen. Ist dieser Gegensatz in der Weltverfassung unmöglich, so gibt es kein moralisches Vermögen und keine moralische Welt. Die Stufenleiter der Dinge in ihrem strengen Verstande hebt alle Gegensätze auf, also auch diesen; an die Stelle der Gegensätze treten die graduellen Unterschiede, zuletzt die unendlich kleinen Differenzen. Es gibt keinen Gegensatz zwischen lebloser und lebendiger Natur, zwischen Natur und Freiheit, zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Tugend und Laster; es gibt überall nur höhere und niedere Grade der Vollkommenheit: Lebloses und Lebendiges sind verschiedene Grade der Lebenskraft, Wahrheit und Irrtum verschiedene Grade des Urteils, Tugend und Laster verschiedene Grade der Selbstliebe. Es gibt keinen freien Willen, darum auch keine Zurechnungsfähigkeit, auch keine Strafwürdigkeit der Handlungen. Alle Veränderungen in der Welt, auch in der sittlichen, erfolgen mit mathematischer Notwendigkeit nach dem Gesetze der stetigen Folge, die keinem Vermögen erlaubt, von sich aus eine Reihe von Begebenheiten zu beginnen. Diese Folgerungen aus der Theorie des natürlichen Stufenreiches widerstreiten den sittlichen Begriffen der kantischen Philosophie und erscheinen als der Lehrbegriff eines allgemeinen Fatalismus im Gegensatze zur Freiheit. In diesem folgerichtigen, die Freiheitslehre ausschließenden Sinn hatte Schulz die Theorie des natürlichen Stufenreichs in seinem „Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion" entwickelt. Kant hatte die Schrift mit der Anerkennung ihrer Folgerichtigkeit gewürdigt, zugleich aber dawider die Einsprache erhoben, welche die Sittenlehre der kritischen Philosophie auf Grund ihres Prinzips der Freiheit und Autonomie erhebt.[1]

Einige Jahre später stellte der Philosoph in seinen Rezensionen Herders einer ähnlichen, nur weniger scharfen und folgerichtigen Denkart seine moralische Geschichtsauffassung entgegen. Er billigte den Versuch, welchen Schulz gemacht hatte, eine Sittenlehre unabhängig von der Religion aufzustellen. Dies war auch seine Absicht. Einmütig, wie

[1] Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung der Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. T. I. (Räsonnierendes Bücherverzeichnis. Königsberg 1783. Hartensteinausgabe. Bd. V. S. 337—344.)

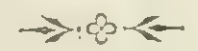
die Stufenkette der Dinge, ist nach Schulz das Gesetz der Notwendigkeit, er nennt diesen Begriff „eine selige Lehre", die das menschliche Gemüt von falschen Begriffen befreie, von allen Einbildungen reinige und durch die Erkenntnis des Weltgesetzes vollkommen beruhige. Ähnlich war in diesem Punkte die Sittenlehre Spinozas. Beiden stellt sich die kritische Philosophie entgegen: sie unterscheidet von dem Gesetze der Notwendigkeit das der Freiheit; überall auf die richtigen Grenzen der Begriffe bedacht, setzt sie auch dem der Notwendigkeit seine Grenzen: er gilt für das Reich der natürlichen Erscheinungen, aber nicht für die Innenwelt der Gesinnung; die Natur gehorcht der Notwendigkeit, die sittliche Welt dem Gesetze der Freiheit. Auf das letztere gründet sich die kantische Sittenlehre, die auf solcher Grundlage sich von den Unterschieden der Religion unabhängig weiß. Eine solche Unabhängigkeit ist nicht Indifferenz. Vielmehr verhält sich diese Sittenlehre selbst begründend zur Religion, kritisch zu den verschiedenen Religionen, bejahend zu derjenigen, welche mit der echten Moral übereinstimmt.

Die Rezension ist früher als die Grundlegung der kantischen Sittenlehre, aber sie enthält schon deren bewegenden Hauptpunkt. „Der praktische Begriff der Freiheit", heißt es am Schluß, „hat in der Tat mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu tun habe, und da ist die Freiheit eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistischen Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuschenden Scheins wegfallen müssen. Ebenso muß der entschlossenste Fatalist, der es ist, solange er sich der bloßen Spekulation ergibt, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu tun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige Tat hervor und kann sie auch allein hervorbringen."

Kant sucht die vorgetragene Lehre aus ihren eigenen Behauptungen zu widerlegen. Nicht der Wille des Menschen solle sich ändern, sondern nur seine Einsicht, die fortrückend sich verbessern und demgemäß den Willen bewegen könne, dieselben Zwecke mit richtigeren Mitteln zu verfolgen. Also wird, wie unser Philosoph einwendet, die Freiheit zu denken, ohne welche es keine Vernunft gibt, vorausgesetzt.

Dann aber muß auch die Freiheit moralisch zu denken angenommen werden und damit „Freiheit des Willens und Handelns, ohne welche es keine Sitten gibt". Moralisch denken heißt praktische Grundsätze haben und befolgen, gleichviel, ob sie mit den spekulativen übereinstimmen oder nicht.

Die Kausalität der Freiheit oder die intelligible Kausalität ist der Grundbegriff, der die ganze kantische Sittenlehre trägt. Nachdem wir die Metaphysik der Sitten in allen ihren Teilen entwickelt haben, stehen wir auf dem Übergange von der Vernunftwissenschaft zum Vernunftglauben, von der Moral zur Religion.



Zweites Buch.

Die kantische Religionslehre

und

der Streit zwischen Satzung und Kritik.

Erstes Kapitel.

Die Grundlage der kantischen Religionslehre und ihre Stellung zur rationalen Theologie und zur Glaubensphilosophie.

I. Streitfragen und Abhandlungen.

Bevor wir die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", dieses Hauptwerk der kantischen Glaubenslehre, eingehend betrachten, ist ihre Begründung und Lage in dem System unseres Philosophen ins Auge zu fassen. Schon vor der kritischen Epoche und noch unter dem Einfluß einer skeptischen Erfahrungsphilosophie hatte Kant ausdrücklich erklärt, daß die Sittlichkeit von aller wissenschaftlichen Einsicht unabhängig und der religiöse Glaube nur von der sittlichen Gemütsverfassung abhängig sei. Damit war der moralische Charakter der Religion und ihre Unabhängigkeit von aller theoretischen Erkenntnis ausgesprochen. Dieses Verhältnis bleibt gültig und wird durch den Gang der kritischen Untersuchungen nicht geändert, sondern aus dem Wesen der Vernunft selbst nur tiefer begründet.[1]

Die Kritik hatte zu dem Ergebnis geführt: daß unsere theoretischen Erkenntnisvermögen allein die Sinnlichkeit und der Verstand, unsere Erkenntnisobjekte die sinnlichen Erscheinungen und keinerlei übersinnliche Gegenstände sind. Solche Dinge sind denkbar, aber nicht erkennbar, sie sind Vernunftpostulate, nicht Vernunftobjekte, moralische Ideen, nicht wissenschaftliche Begriffe: es gibt von dem, was den Inhalt der Religion ausmacht, keine demonstrative Erkenntnis. Entweder ist das Dasein der religiösen Objekte völlig unsicher oder auf eine ganz andere Art einleuchtend als das der empirischen. Die Vernunftkritik hatte in dem „Kanon" ihrer Methodenlehre schon die Natur der moralischen Gewißheit festgestellt und dieselbe als Vernunftglauben sowohl vom Meinen als auch vom Wissen unterschieden. Hier zeigte uns die Vernunftkritik den Übergang von der Erkenntnislehre zur Glaubenslehre.[2]

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XVI. (S. 303—308.)

[2] Ebendas. Bd. IV. Buch II. Kap. XV. (S. 615—619.)

Die Wissenschaft geht nach der Richtschnur der Sinnlichkeit und des Verstandes den Weg der Erfahrung und vermag die Grenzen der Sinnenwelt und ihrer durchgängig bedingten Erscheinungen nirgends zu überschreiten. Die Begriffe des Übersinnlichen und Unbedingten sind Vernunftideen, die keine der theoretischen Erkenntnis erreichbaren Objekte, kein unserer Anschauung einleuchtendes Dasein vorstellen, denn es gibt in der Einrichtung der menschlichen Vernunft keinen anschauenden Verstand oder keine intellektuelle Anschauung. Erst das Sittengesetz entdeckt das Dasein der Freiheit. So gewiß uns das moralische Gesetz innwohnt, so gewiß existiert in uns das Vermögen der Freiheit, ebenso gewiß gilt der moralische Endzweck und die Bedingungen, unter welchen derselbe allein verwirklicht werden kann: das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.

Die Gewißheit unseres Denkens war für Descartes der Punkt des Archimedes, der einzig feste, welchen der Zweifel nicht zu bewegen und zu erschüttern vermochte. Dieser Punkt ist für Kant die Gewißheit der Freiheit. „Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand; ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar ohne ihn weder an die gegenwärtige noch an eine künftige Welt, sondern bloß an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz als sichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst bei dem Widerstande der ganzen Natur, durch ihre Grundsätze zu bewegen." Die Kritik der praktischen Vernunft hatte die Ideen Gottes und der Unsterblichkeit durch die der Freiheit realisiert und auf diesem Wege die Objekte des Vernunftglaubens festgestellt. Die Tugendlehre enthielt den Schlüssel zur Religionslehre, denn der Glaube an den moralischen Weltgesetzgeber gründete sich auf die tugendhafte oder pflichtmäßige Gesinnung.[1]

Die Unabhängigkeit der Religion von der theoretischen Vernunft und ihre Begründung durch die praktische bestimmen den Grundcharakter der kantischen Glaubenslehre, die gerade in den Jahren, wo ihre Ausführung in den Vordergrund der kritischen Philosophie tritt, Gegner vor sich sieht, welche sie und zugleich einander bekämpfen. Die Vernunftmäßigkeit der Religion verteidigt Kant mit den Philosophen der Aufklärung wider die Lehre von der Erkenntnis oder Wahrnehmung des

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch I. Kap. VII. (S. 99—101.) Kap. IX. (S. 120—125.) Kap. XIII. S. 183 flgd. Vgl. Kant: Über einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. Hartensteinausgabe. Bd. I.)

Übersinnlichen durch das Gefühl oder die intellektuelle Anschauung, nur daß ihm dieser rationale Charakter nicht auf Grund der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft gilt: er verneint sowohl die demonstrative als die intuitive Erkenntnis Gottes, ob nun die letztere auf das unmittelbare Gefühl oder nach platonischer Art auf Anschauung der Ideen gegründet wird.

Als der angesehenste Wortführer der Beweise vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, insbesondere des ontologischen Beweises wider den „alleszermalmenden Kant“ erscheint M. Mendelssohn in den „Morgenstunden“, seinem letzten Hauptwerk (1785); der bedeutendste Vertreter der Gefühls- oder Glaubensphilosophie ist Fr. H. Jacobi, nach dessen Vorgang J. G. Schlosser sich in der Rolle des Platonikers polemisch wider die kritische Philosophie ausläßt. Zwischen Mendelssohn und Jacobi war gerade damals der wichtige und folgenreiche Streit über Lessings Spinozismus entstanden, wodurch der erstere sich veranlaßt sah, unter dem Namen „Morgenstunden“ jene Betrachtungen zu veröffentlichen, die den Jacobi widerlegen und die Vernunftbeweise vom Dasein Gottes vollkommen einleuchtend machen sollten. Jacobi antwortete mit seiner berühmten Schrift „Briefe über die Lehre Spinozas“ (1785). Das polemische Nachspiel erschien im folgenden Jahre: „Mendelssohn an die Freunde Lessings“ und Jacobis Schrift „Wider Mendelssohns Beschuldigungen“ (1786).

Dem mendelssohn-jacobischen Streit hatte auch unser Philosoph zu verdanken, daß er die Lehre Spinozas genauer kennen und beurteilen lernte, zugleich fühlte er sich bewogen, die Standpunkte der beiden Gegner kritisch zu beleuchten. Er schrieb in demselben Jahre (1786) „Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakobs Prüfung der mendelssohnschen Morgenstunden“ und den wichtigen Aufsatz: „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, eine Untersuchung, welche ebensowenig, wie die „Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?“, als ein Beitrag zur Logik angesehen werden darf. Jene gehört zu den religionsphilosophischen Betrachtungen, diese zu den geschichtsphilosophischen. Zehn Jahre später (1796) ließ Kant, um sich in der Erkenntnis- und Glaubensfrage mit den modernen Platonikern auseinanderzusetzen, in der Berliner Monatsschrift zwei Aufsätze erscheinen: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, und „Verkündigung des nahen Ab-

schlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie", welche Abhandlungen sachlich wie chronologisch so genau zusammengehören, daß sie in den Ausgaben der Werke nicht durch verschiedene Rubriken getrennt werden dürfen. Die „Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites" betrifft die Verteidigung eines im ersten Aufsatz enthaltenen nebensächlichen Punktes.[1]

Zwischen diese Aufsätze (1786—1796) fallen zwei Abhandlungen, die weniger die Form und Grundlage des Glaubens als Themata desselben betreffen: „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" (1791) und „Das Ende aller Dinge" (1794).[2] Zwischen diese beiden fällt „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793).

II. Rationale Theologie, Gefühlsphilosophie und Mystik.

1. Wider Mendelssohns Vernunftbeweise.

Alle Vernunftbeweise, die sich auf das Dasein übersinnlicher Objekte beziehen, sind nichtig, sie können mit demselben Rechte, das in leerer Anmaßung besteht, sowohl aufgestellt als widerlegt werden, sie enden in den Streit entgegengesetzter Behauptungen, der nur durch die Prüfung der Beweisgründe und die Einsicht in die Unmöglichkeit solcher Demonstrationen überhaupt sich entscheiden läßt. Die Kritik hat diese Entscheidung gegeben. Die Gotteslehre Spinozas erscheint als ein angemaßter Dogmatismus, welcher mit derselben Kühnheit den Theismus stürzt, als ihn andere begründen; Jacobi findet das Recht der Konsequenz, wenn überhaupt das Dasein Gottes durch die Vernunft beweisbar wäre, auf Spinozas Seite, während Mendelssohn im Vertrauen auf die Kraft der Argumente den theistischen Gottesbeweis als den folgerichtigen hinstellt. Nun müßte er die Streitigkeiten, in welche auf dem Felde der Ontologie die beweisführende Vernunft mit sich selbst gerät, gründlich untersuchen und auflösen, um dadurch das Recht der eigenen

[1] Einige Bemerkungen usf. (Königsb. 4. August 1786.) (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 129—135.) Was heißt: sich im Denken orientieren? (Berl. Monatsschr. Okt. 1786. Ebendas. Bd. I. S. 119—136.) Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton usf. Berl. Monatsschr. Mai 1796. Ebendas. Bd. I. S. 173—194.) Verkündigung des nahen Abschlusses usf. (Berl. Monatsschr. Okt. 1796. Ebendas. Bd. III. S. 395—408. Ausgleichung usf. (Berl. Monatsschr. Dezemb. 1796. Ebendas. Bd. I. S. 105—198.)

[2] Über das Mißlingen usf. (Berl. Monatsschr. Sept. 1791. Ebendas. Bd. VI. S. 137—158.) Das Ende aller Dinge. (Berl. Monatsschr. Juni 1794. Ebendas. Bd. VI. S. 391—408.)

Lehre zu begründen. Diese Aufgabe aber macht sich der Verfasser der Morgenstunden erstaunlich leicht, indem er jene Streitigkeiten einesteils für leere Wortstreite, anderenteils für so nichtig erklärt, daß sie gar keiner Entscheidung bedürfen, sondern einfach abzuweisen sind. Mit richtigen Worterklärungen will er die meisten jener Streitfragen, die von jeher den Metaphysikern soviel zu schaffen gemacht haben, entscheiden: wie z. B. den Streit über Freiheit und Naturnotwendigkeit durch die Distinktion der in dem Worte „müssen" enthaltenen subjektiven und objektiven Bedeutung. „Das ist", bemerkt Kant, indem er einen Ausdruck Humes braucht, „als ob er den Durchbruch des Ozeans mit einem Strohwisch stopfen wollte." Wo es sich um die tiefsten Probleme handelt, erkünstelt Mendelssohn Wortstreitigkeiten, allenthalben ergrübelt er „Logomachie" und gerät so in eine „Logodädalie", über welche der Philosophie nichts Nachteiligeres widerfahren kann.[1]

Indessen haben die Wortstreitigkeiten immer doch einen Sinn, wenn auch keinen sachlichen. Dagegen gibt es auch Streitigkeiten ohne Sinn und Verstand, und dahin rechnet Mendelssohn die Frage nach dem Ding an sich. Die Stelle der Morgenstunden, welche diesen Punkt betraf, hatte der Kantianer L. H. Jakob in Halle dem königsberger Philosophen mitgeteilt und dadurch die Bemerkungen des letzteren veranlaßt. Hier konnte man sehen, daß Mendelssohn von der Entdeckung und dem eigentlichen Charakter der kritischen Philosophie keine Ahnung hatte, denn er wußte nicht, daß und wie dieselbe Erscheinungen und Dinge an sich unterschied. Sobald man einsieht, daß unsere Erfahrungsobjekte bloß Erscheinungen sind, muß man sich sagen, daß sie nicht Dinge an sich sind, dann aber muß man mit allem Recht die Frage aufwerfen: was denn das Ding, das allen Erscheinungen zugrunde liegt, an sich selbst sei? Die Notwendigkeit dieser Frage, die Mendelssohn für vollkommen überflüssig ansah, war unter den Bemerkungen, welche der kritische Philosoph dem dogmatischen entgegenhielt, die Hauptsache.[2]

2. Wider Jacobis Gefühlsphilosophie.

Jede Erweiterung der Vernunft über ihre natürlichen und rechtmäßigen Grenzen ist „Schwärmerei", die den wahren Vernunftgebrauch tötet, und so nüchtern die Vernunftbeweise sein mögen, wodurch

[1] Einige Bemerkungen usf. (Hartensteinausgabe. Bd. VI. S. 133.)
[2] Ebendas. Bd. VI. S. 133—135.

Mendelssohn das Dasein Gottes dargetan haben will, sie eröffnen nicht weniger als die geometrischen Demonstrationen Spinozas aller Schwärmerei ein weites Feld.[1] Jacobi hatte die Gültigkeit der Beweise Spinozas verworfen, aber ihre Folgerichtigkeit im Gegensatz zu allen theistischen Argumenten anerkannt und verteidigt. Denn die denkende Vernunft (Verstand) könne nicht anders als bedingend und begründend verfahren, daher sie das unbedingte Dasein und Handeln, Gott und die Freiheit, unmöglich zu beweisen, sondern nur zu verneinen imstande sei. Das von uns und unseren Vorstellungen unabhängige Dasein der Dinge sei eine unleugbare, aber durch unsere Sinne wie unser Denken unerkennbare Tatsache, die als göttliche Offenbarung zu gelten habe und als solche unserem Gefühl (Glauben) unmittelbar einleuchte.

Dieser Standpunkt lehrt das Unvermögen unserer Vernunft in Ansehung aller Erkenntnis des Übersinnlichen: darin besteht seine Verwandtschaft mit Kant. Zugleich will derselbe in dem Gefühl ein höheres Wahrnehmungsvermögen entdeckt haben, wodurch das Ding an sich unmittelbar erfaßt werde; da dieses nun intelligibel ist, so muß jenes wahrnehmende Gottesgefühl eine Art intellektueller Anschauung sein: darin liegt die Verwandtschaft der Gefühlsphilosophie mit Plato und ihr Widerstreit gegen Kant, der aus kritischen Gründen ein solches Vermögen in der Einrichtung der menschlichen Vernunft verneint hatte. Es gibt eine doppelte Art der Schwärmerei: 1. wenn die Vernunft ihre Grenzen überschreitet und sich dadurch eine falsche Erweiterung anmaßt, 2. wenn sie ihre beiden Erkenntnisvermögen, Sinnlichkeit und Verstand, vermischt, ein intellektuelles Wahrnehmungsvermögen, das sie nicht besitzt, in Anspruch nimmt und dadurch ihre Grenzen verwirrt. Die Schwärmerei durch Erweiterung ist der Fehler Mendelssohns, die durch Verwirrung der Fehler Jacobis.

Die Verwirrung ist der schlimmere Fehler, weil sie die Leuchte der Vernunft auslöscht und uns damit die Möglichkeit der Orientierung nimmt, während die Vernunft, die ihren Kompaß in sich hat, diese Möglichkeit behält, auch wenn sie durch eine falsche Erweiterung die Richtung des Weges verloren hat: sie ist desorientiert, aber kann sich wieder orientieren. Mendelssohn hat in seinen Gottesbeweisen die Grenzen des Denkens verkannt und überschritten, Jacobi dagegen verkennt in seinem Gottesgefühl die Grenzen zwischen Sinnlichkeit und

[1] Einige Bemerkungen usf. (Hartensteinausgabe. Bd. VI. S. 131.)

Denken. Dadurch entsteht eine grundfalsche, vernunftwidrige Vermischung beider Vernunftvermögen und damit die Gefahr einer grenzenlosen Verwirrung. Der Standpunkt Mendelssohns ist trotz seiner Schwärmerei insofern vernunftmäßig, als er das natürliche Licht der Vernunft anerkennt und der Orientierung zugänglich bleibt, wogegen der Standpunkt Jacobis vernunftwidrig erscheint, weil er in der Frage des Glaubens das natürliche Licht der Vernunft nicht anerkennt und sich der einzig möglichen Orientierung verschließt. Mendelssohn selbst hat in seinen letzten Schriften ausdrücklich erklärt, daß es einen natürlichen Kompaß gebe, welcher uns sicher leite, und den er bald als den „Gemeinsinn“, bald als die „gesunde Vernunft“ oder den „schlichten Menschenverstand“ bezeichnet; er werde sich für verirrt halten, sobald man ihm zeigen könne, daß er jenen Leitstern verlassen habe und in seiner Philosophie mit der gesunden Vernunft in Widerspruch geraten sei; er hat also die Möglichkeit einer vernunftgemäßen Orientierung grundsätzlich anerkannt.

Wenn nun in dem mendelssohn-jacobischen Streit unser Philosoph die Sachlage so findet, daß ihm auf der einen Seite die Orientierung verloren, auf der andern vernichtet erscheinen muß, so hatte er allen Grund, die Frage genau zu erörtern: „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ Es ist bemerkenswert, daß Kant, in den Gegensatz zu beiden Parteien gestellt, sich doch dem Standpunkte Mendelssohns verwandter fühlte als dem Jacobis. Dieser habe bewiesen, daß die Ausübung der sogenannten gesunden Vernunft den Weg Spinozas nehmen und zu einer „gänzlichen Entthronung der Vernunft“ führen könne. „Andererseits werde ich zeigen, daß es in der Tat bloß die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwängliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung ohne Einstimmung der Vernunft gepfropft werden kann, sondern, wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloß die eigentliche reine Vernunft sei, wodurch er es nötig fand und anpries, sich zu orientieren; obzwar freilich hierbei der hohe Anspruch des spekulativen Vermögens derselben wegfallen und ihr, sofern sie spekulativ ist, nichts weiter als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffes von Widersprüchen und die Verteidigung gegen ihre eigenen sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft übriggelassen werden muß.“[1]

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 121 u. 122.)

Die Art der Orientierung ist so verschieden als die Gebiete, wo sie stattfindet: in den Weltgegenden orientiert man sich geographisch, in dem Weltraum mathematisch, in der Welt der Begriffe logisch. Wenn wir die Sonne in ihrer Mittagshöhe sehen, so unterscheiden wir leicht Süden, Norden, Osten und Westen; wir haben die östliche Weltgegend links, die westliche rechts. Ebenso orientiert uns der Anblick des Polarsterns, nur daß wir jetzt Osten zur rechten, Westen zur linken Seite haben. Um uns in den Weltgegenden zurechtzufinden, ist daher außer dem Ort des leitenden Gestirnes, d. h. außer der Bestimmung einer Weltgegend noch die Unterscheidung von rechts und links nötig. Diesen Unterschied macht das Gefühl, welches, da es durch die Verhältnisse unseres Körpers und die Lage seiner Teile bestimmt wird, lediglich subjektiv ist. Wenn dieses Gefühl, wodurch wir rechts und links unterscheiden, fehlte, so vermöchten wir den Unterschied zwischen Osten und Westen nicht zu erkennen und würden daher, wenn die Gestirne ihren Lauf plötzlich änderten und im Westen aufgingen, unvermeidlich desorientiert sein. Die mathematische Orientierung reicht weiter als die geographische, da sie sich auf alle räumlichen Verhältnisse und Ordnungen bezieht, sie ist, wie jene, durch denselben subjektiven Unterscheidungsgrund bedingt.[1]

Die logische Orientierung reicht noch weiter, denn sie erstreckt sich auf alle Objekte, die sinnlichen, wie die intelligibeln, auf alle Gegenstände, die bekannten, wie die unbekannten. In der Sinnenwelt orientiert uns der Kausalzusammenhang der Erscheinungen: dies ist der Leitfaden, an dem wir aufwärts zu den Ursachen, abwärts zu den Wirkungen fortschreiten. Sobald wir aber diesen Weg verlassen und die Grenzen der Erfahrung überschreiten, sind wir in der intelligibeln Welt, welche uns der Kausalzusammenhang nicht mehr erleuchtet, und welche selbst keine Erscheinungen mehr enthält: wir sind in der „Nacht des Übersinnlichen", umhertappend ohne Führer, und nun entsteht die Frage: ob es einen Ariadnefaden gibt, der uns in diesem Labyrinth sicher leitet. Wie orientieren wir uns in der intelligibeln Welt? Dies ist der eigentliche Kern der Frage: „was heißt, sich im Denken orientieren?"

Da wir uns hier weder durch das sinnliche Raumgefühl noch durch das logische Gesetz der Kausalität, also weder geographisch noch

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 123 u. 124.)

mathematisch noch logisch zurechtfinden können, so scheint es erlaubt, diese dunkle Gegend mit den Geschöpfen einer ungezügelten Einbildung zu bevölkern: dann wird sie der Schwärmerei preisgegeben und wir sind vollkommen desorientiert. Wir suchen ein Licht, das in unserer Vernunft entspringt und uns die Welt jenseits der Erfahrung dergestalt erleuchtet, daß wir in dieser Welt der Gedankendinge (Noumena) Einbildungen und Realitäten, bloße Gedanken und wirkliche Wesen deutlich zu unterscheiden vermögen. Dieses Licht stammt nicht aus der Anschauung, denn diese leitet nur in Raum und Zeit, nicht aus dem Verstande, denn dieser leitet nur in der Erfahrung, nicht aus den Ideen, denn wir sollen ja in der Ideenwelt erst orientiert werden. Die einzige Möglichkeit, uns hier zurechtzufinden, kann nur darin bestehen, daß die Vernunft die Realität gewisser Ideen bedarf, daß dieses Vernunftbedürfnis gefühlt wird und aus diesem Gefühl jenes Licht aufgeht, das uns erkennen läßt, welche unter den intelligibeln Objekten notwendig und darum wirklich sind. Nach dieser Richtschnur unterscheiden wir in der Welt der Gedankendinge das Reale von seinem Gegenteil. Der Unterscheidungsgrund ist lediglich subjektiv: er ist ein Gefühl, aber ein in der Vernunft selbst gegründetes, denn was gefühlt wird, ist ein Vernunftbedürfnis. „Sich im Denken überhaupt orientieren, heißt also: sich bei der Unzulässigkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen.“[1]

Dieses subjektive Prinzip ist ein Gefühl, ein Bedürfnis, ein Vernunftbedürfnis. Als bloßes Gefühl läßt sich dasselbe nicht durch Begriffe vorstellen oder wissenschaftlich beweisen; es gibt daher von der Realität intelligibler Objekte keine demonstrative Gewißheit: dies mögen die dogmatischen Metaphysiker beherzigen, deren Vernunftbeweise hier nicht orientieren. Als ein in unserer vernünftigen Natur begründetes Bedürfnis ist dieses Gefühl vernunftgemäß, also keine Erleuchtung von oben, keine übernatürliche Anschauung oder Offenbarung; es gibt daher von der Realität intelligibler Objekte keine Einsicht durch Inspiration oder durch ein übersinnliches Wahrnehmungsvermögen: dies mögen die Gefühlsphilosophen sich gesagt sein lassen, deren geheimer Wahrheitssinn uns die Welt jenseits der Erfahrung keineswegs erleuchtet. Was uns hier allein orientiert, ist nicht Vernunfteinsicht,

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 124. Anmkg. S. .125.)

noch weniger Vernunfteingebung, sondern lediglich Vernunftbedürfnis.

Wie aber kann ein bloßes Gefühl oder Bedürfnis uns über die Wirklichkeit intelligibler Objekte Gewißheit verschaffen? Was wir durch das Gefühl wahrnehmen, ist unser eigener Zustand. Was das Bedürfnis uns vorstellt, ist ein begehrtes oder gewünschtes Objekt. Was in das Reich der Wünsche gehört, das gehört darum noch lange nicht in das Reich der Wesen; was uns nötig dünkt, ist darum bei weitem noch nicht wirklich. Es scheint sehr kühn und eine Sache der Schwärmerei zu sein, auf ein subjektives Gefühl die Gewißheit eines Objekts gründen und in einer völlig unbekannten Welt seine Leitung einem bloßen Bedürfnis anvertrauen zu wollen.

Indessen ist das Bedürfnis, von dem hier geredet wird, nicht jedes beliebige, es ist nicht einer jener zahllosen Wünsche, womit unsere Einbildungskraft spielt, die man hegen oder nicht hegen kann, die der eine hat, der andere nicht hat: es gehört vielmehr zur Verfassung unserer Vernunft. So wenig diese sich ihrer ursprünglichen Anschauungen, Begriffe und Ideen entäußern kann, so wenig kann sie dieses Bedürfnis loswerden oder entbehren. Es ist notwendig, wie die Vernunft selbst. Was anzunehmen dieses Bedürfnis uns nötigt, muß deshalb allgemeine Geltung und objektive Realität haben, obwohl das Prinzip der Annahme bloß subjektiv ist. Weil das Bedürfnis vernunftgemäß und notwendig ist, darum ist die Wirklichkeit der Objekte, die es fordert, vollkommen gewiß; weil aber diese vernunftgemäße Notwendigkeit den Charakter eines Bedürfnisses hat, darum ist die Gewißheit der angenommenen Objekte nicht die wissenschaftliche der Demonstration, nicht die mystische der Offenbarung, sondern die bloß subjektive der persönlichen Überzeugung: sie ist Glaube im Unterschiede von allem Wissen und Meinen. Auf das Vernunftbedürfnis gründet sich der Vernunftglaube.

Wir haben keinerlei Bedürfnis, zur Erklärung der Dinge geistige Naturwesen oder geheime Kräfte anzunehmen, denn wir haben mit der Erforschung der empirischen Ursachen genug zu tun und werden mit der Erkenntnis derselben nie fertig. Solche Annahmen sind daher Hirngespinste. Wir haben zur Erklärung des Daseins der Dinge und ihrer zweckmäßigen Einrichtung das theoretische Bedürfnis, ein Urwesen anzunehmen, wenn wir überhaupt über die ersten Ursachen philosophieren und urteilen wollen. Aber daß wir darüber urteilen wollen, ist keines-

wegs nötig. Dagegen ist es notwendig, daß wir über den Endzweck der Freiheit urteilen, weil diese unser innerstes Wesen ausmacht und die praktische Vernunft selbst ist: wir müssen die Bedingungen, ohne welche jener Endzweck nicht verwirklicht und erfüllt werden kann, annehmen und von ihrer Wirklichkeit überzeugt sein. Dies ist ein von allen theoretischen Velleitäten unabhängiges Vernunftbedürfnis. Die theoretischen Gottesbeweise sind willkürlich, der praktische dagegen ist notwendig; jene sind Annahmen, die nie bewiesen werden können, dieser dagegen ist Glaube, der zu seiner Gewißheit keiner wissenschaftlichen Argumente bedarf.[1]

Hieraus erhellt, daß sich der Vernunftglaube nicht auf ein theoretisches, sondern lediglich auf das praktische Vernunftbedürfnis gründet; die intelligibeln Objekte, deren Wirklichkeit er erleuchtet und über allen Zweifel erhebt, sind Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Die Glaubenslehre, welche aus einem solchen Vernunftglauben hervorgeht, hat keine doktrinale, sondern moralische Bedeutung: sie ist nicht Physikotheologie, sondern Moraltheologie.

In der intelligibeln Welt ist der reine Vernunftglaube unser alleiniger Wegweiser und Kompaß, das einzige Mittel unserer Orientierung. Sofern die sittliche Vernunft mit der gesunden zusammenfällt — in der Tat fallen beide zusammen —, hatte Mendelssohn recht, wenn er die gesunde Vernunft für den Kompaß der Philosophie ansah; er hatte unrecht, wenn er mit diesem Kompaß zu Vernunftbeweisen vom Dasein Gottes gelangen wollte. Die schlichte Vernunft ist der Vernunftglaube. Dieser ist der Grund alles religiösen Glaubens. Nehmen wir dem letzteren die Grundlage der Vernunft, so ist die Religion nur durch übernatürliche Offenbarungen möglich. Aber die göttlichen Offenbarungen wollen von uns empfangen, wahrgenommen, verstanden sein; wir müssen daher den göttlichen Charakter einer Offenbarung zu erkennen und von Erscheinungen anderer Art zu unterscheiden imstande sein, was nicht möglich ist ohne einen Gottesbegriff, welcher allen Erscheinungen vorausgeht, d. h. ohne die Vernunftidee Gottes, deren Realität dem Vernunftglauben feststeht. Daher ist die Vernunft und der Vernunftglauben auch die Bedingung aller geoffenbarten Religion. Wenn in den Fragen der Religion und des Glaubens die Vernunft nicht mehr mitsprechen und urteilen soll und

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 125 bis 130.)

zwar an erster Stelle, so entsteht eine solche Trennung beider, in welcher dem Glauben alle Vernunft und der Vernunft aller Glaube abhanden kommen muß: es wird dem Aberglauben auf der einen, dem Unglauben auf der anderen Seite, und der Schwärmerei auf beiden die weite Pforte geöffnet.[1]

Wenn die Vernunft nicht in Glaubenssachen urteilen darf, so wird damit alle religiöse Aufklärung in der Wurzel vernichtet, mit ihr die Aufklärung überhaupt, mit dieser die Freiheit des Denkens.[2] Es gibt drei Mächte, welche der Denkfreiheit feindlich sind und dieselbe zerstören: sie besteht im öffentlichen, im eigenen oder selbständigen und im richtigen, d. h. kritischen Vernunftgebrauch; sie wird daher vernichtet 1. durch den bürgerlichen Zwang, welcher das öffentliche Denken, d. h. die Mitteilung der Ideen in Rede und Schrift, also die Ausübung des Denkens und damit das Denken als solches verbietet, 2. durch die Herrschaft der Glaubensautorität, welche ein selbständiges Denken gar nicht aufkommen läßt und schon im Keim unterdrückt, 3. durch ein willkürliches, den Vernunftgesetzen widerstreitendes, also vernunftwidriges Denken, das mit der Zügellosigkeit des Genies auftritt, allem besonnenen Vernunftgebrauche Hohn spricht und mit der Verherrlichung und Herrschaft des Obskurantismus endet.

Mit kritischem Scharfblick sieht Kant voraus, wie die Befreiung von der Vernunft oder die logische Anarchie, welcher die Gefühls- und Geniephilosophen das Wort reden, zur Unterjochung der Vernunft führen muß. „Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser: zuerst gefällt sich das Genie in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch andere durch Machtsprüche und große Erwartungen und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame, schwerfällige Vernunft so schlecht zierte, wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt; die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei, jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muß, indem, da die Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt, so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugnisse äußere bewährte Fakta, aus

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 131 bis 133. — [2] S. oben Buch I. Kap. XVII. (S. 246.)

Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta, das ist der Aberglaube entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt."[1] Auf diese Weise muß zuletzt die Denkfreiheit sich selbst zerstören, sie wird durch ihre erklärte Gesetzlosigkeit und ihren Übermut im eigentlichen Sinne des Wortes verscherzt. Auf einem anderen Wege führt zu demselben Ziele der Selbstzerstörung und zuletzt gewaltsamen Unterdrückung der Denkfreiheit der Atheismus oder Vernunftunglaube, denn die Befreiung von allem Glauben hat die moralische Anarchie zur Folge, die Vernichtung der Pflichtgefühle, also der sittlichen und damit auch der bürgerlichen Ordnung, welche letztere sich zuletzt durch Gewalt gegen diesen Einbruch der Freigeisterei wehrt und die Denkfreiheit verbietet.[2]

Was also heißt: sich im Denken orientieren? In der sinnlichen Welt werden wir orientiert durch unser subjektives Raumgefühl, unsere Anschauung, Erfahrung und Wissenschaft; in der intelligibeln Welt orientieren uns das subjektive Vernunftgefühl, unser praktisches Vernunftbedürfnis und der Vernunftglaube: demnach ist in der Welt jenseits und diesseits der Erfahrung unsere Vernunft der alleinige Kompaß, entweder als Vernunfterkenntnis oder als Vernunftglaube.

3. Wider die modernen Platoniker. (G. Schlosser.)

Es gibt zwei Arten der Gefühle, die zu unserer Orientierung dienen: in der sinnlichen Welt das Raumgefühl, in der übersinnlichen das moralische Gefühl, während jene neue in Mode gebrachte Art eines die Dinge an sich wahrnehmenden Gefühls nur zur Verwirrung und Desorientierung führen kann, da ein solches Wahrnehmungsvermögen in der menschlichen Vernunft nicht existiert. Wir können die Ideen nur denken, nicht wahrnehmen oder anschauen, denn wir haben keinen intuitiven Verstand, keine intellektuelle Anschauung, da die Anschauungen, welche wir haben, nur sinnlich, und die Ideen, welche wir vorstellen, nur intelligibel sind. Wenn wir ein solches Vermögen besäßen, so würden wir das Wesen der Dinge gleichsam mit einem Schlage erkennen, während wir uns jetzt bloß auf die Erscheinungen beschränken müssen, deren Erforschung das mühselige Werk

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 132 bis 135.) — [2] Ebendas. Bd. I. (S. 135 u. 136.)

der Wissenschaften ist, die im Wege arbeitsvoller Erfahrung langsam fortschreiten.

Wer sich dagegen im Besitze des wahrnehmenden Gefühls oder der intellektuellen Anschauung wähnt, der hat zur Erkenntnis eine solche Arbeit nicht nötig, denn er ist mit einem Organe ausgerüstet, welches direkt auf die Sache losgeht und diese unmittelbar ergreift: er hat, was die gewöhnliche Menschenvernunft nicht hat, er ist der geniale Denker im Gegensatz zum kritischen, der poetische Philosoph im Gegensatz zum prosaischen, der Platoniker im Gegensatz zum Kantianer; er besitzt, was die Leute der Wissenschaft mühsam erwerben, und so ist er, was die Erkenntnis betrifft, der reiche Mann, welcher zu leben hat, während die Forscher arbeiten müssen. Kein Wunder, daß diese modernen Platoniker es mit den kritischen Philosophen machen, wie die reichen Leute mit den Arbeitern, sie sehen auf sie von oben herab und spielen die Vornehmen. Daher kommt jener „neuerdings erhobene vornehme Ton in der Philosophie", eine Erscheinung, welche Kant in der Art, wie er sie erklärt, mit dem Humor der Ironie auffaßt und schildert. Es stimmt ganz zu seiner Denkweise, daß er mit sichtbarer Befriedigung dem vornehmen Getue der modernen Platoniker das bürgerliche Selbstgefühl seiner Sache, die in der kritischen Forschung, in der „herkulischen Arbeit der Selbsterkenntnis" besteht, entgegensetzt. Es ist ein sehr satyrisches und treffendes Wort, womit er seine vornehmen Gegner zurechtweist: „Daß vornehme Personen philosophieren, muß ihnen zur größten Ehre angerechnet werden; daß aber seinwollende Philosophen vornehm tun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit in Sachen der bloßen Vernunft verletzen".[1]

Um die Möglichkeit einer allgemeinen und notwendigen Erkenntnis der Dinge zu erklären, hatte Plato einen intelligibeln Urzustand der menschlichen Seele und in ihm die Anschauung der Ideen oder Urbilder vorausgesetzt, welche aus den Verdunkelungen unseres gegenwärtigen sinnlichen Lebens durch Philosophie wiederherzustellen sei. Sein Problem war die Begründung der Vernunfterkenntnis, während die modernen Platoniker die Unmöglichkeit einer solchen Erkenntnis verkünden: daher sind sie keineswegs echte Platoniker. In der Fassung des

[1] Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 175—177. S. 180 flgd.)

Erkenntnisproblems stimmt vielmehr Kant mit Plato überein, während er in der Lösung sich ihm entgegensetzt, denn es gibt in der menschlichen Natur nur sinnliche Anschauungen, nicht übersinnliche. Durch die Lehre von der intellektuellen Anschauung ward Plato „der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie".[1] In Wahrheit sind alle Anschauungen extensive Größen, sie sind und bedeuten nichts anderes. Aber bei Plato erscheinen die geometrischen Gestalten bedeutungsvoll, wie bei Pythagoras die Zahlen: daher die Schwärmerei von einer im Wesen der Zahl begründeten Ordnung der Dinge, von der Harmonie der Sphären usf. Mathematik ist Erkenntnis durch Anschauung, Philosophie Erkenntnis durch Begriffe: deshalb gibt es keine mathematische Philosophie, und es war Schwärmerei, wenn Pythagoras und Plato über die Mathematik philosophieren wollten. Übrigens hat, um die platonische Lehre von der intellektuellen Anschauung zu widerlegen, es nicht erst der kritischen Philosophie und der prosaischen Denkart der neuen Zeiten bedurft, da doch im Altertum selbst Aristoteles diese Sache schon geleistet hatte. Seine Philosophie in ihrer Zergliederung der Erkenntnis ist eine jener Arbeiten, welche die modernen Platoniker verachten. Daher ist ihre Behauptung falsch, daß unserem prosaischen Zeitalter den Plato nichts anderes ehrwürdig erscheinen lasse als der Stempel des Altertums. Diesen Stempel hat auch Aristoteles.[2]

Die modernen Pseudoplatoniker wollen durch ihre Gefühle und Anschauungen eine neue Erkenntnisart nicht bloß begründen, sondern, was dem wahren Plato nicht einfiel, über alle menschliche Vernunft hinaus erweitern, indem sie jenen drei Stufen des Fürwahrhaltens, dem Wissen, Glauben und Meinen, noch das Ahnen als eine vierte hinzufügen: die Ahnung des Übersinnlichen, also die dunkle Vorerwartung gewisser Geheimnisse, die uns künftig durch mystische Er-

[1] Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 185.)

[2] Ebendas. (Bd. I. S. 177—180. S. 194.) Mathematische Sätze haben keine geheimnisvollen Gründe. Man soll, wie Kant beispielsweise bemerkt, nicht darüber nachgrübeln, warum das rationale Verhältnis der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein könne. (Bd. I. S. 180.) Diese Bemerkung hatte der jüngere Reimarus angegriffen, weil es in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen mehr rationale Verhältnisse jener Seiten gebe als das der Zahlen 3, 4, 5. Kant entgegnete: in der natürlichen Reihe der stetig fortschreitenden Zahlen gibt es unter denen, welche einander unmittelbar folgen, kein anderes rationales Verhältnis jener Seiten als nur das der Zahlen 3, 4, 5. (Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites. Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 197 u. 198.)

leuchtung offenbart werden sollen. Eine solche Erleuchtung ist der Tod aller Philosophie, da es nun eine gegenwärtige wahre Erkenntnis nicht mehr geben soll. Jetzt kann auch nicht mehr von wahren Gefühlen und Anschauungen geredet werden, sondern die Philosophie muß heruntersteigen auf die Vorstufe der Ahnung, sie wird zur Vorahnung und vermag, wie die poetischen Philosophen sagen, nur die Morgenröte zu zeichnen, die Sonne müsse geahnt werden, sie könne der Göttin der Weisheit nur so nahe kommen, daß sie das Rauschen ihres Gewandes vernehme, sie hebe nicht den Schleier der Isis, sondern mache ihn nur so dünn, daß man unter ihm die Göttin zu ahnen vermöge usf.

Diese geahnte Sonne ist eine „Theatersonne“ und diese verschleierte Göttin, wie dicht oder dünn der Schleier auch sei, ein „Gespenst, aus dem man machen kann, was man will“. So wird, wie Kant treffend sagt, aus der Idee Platos ein Idol gemacht, wir hören nicht mehr die Stimme der Vernunft, sondern vieldeutige Orakel und empfangen statt klarer Begriffe nichtssagende Bilder, um darin den Triumph der poetisch gewordenen Philosophie über die prosaische zu erkennen. „Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch, und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophieren, möchte wohl so aufgenommen werden als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prosa, sondern in Versen zu schreiben.“[1]

Diese Schrift gegen die „Philosophen der Vision“ erinnert uns in ihrer humoristischen und wohlgelaunten Haltung, die den vornehmen Ton der Gegner komisch zuschanden macht, an jene Satire wider Swedenborg und die metaphysischen Geisterseher, die ein Menschenalter früher erschien. Damals schloß Kant mit einem Worte Voltaires, um der Welt den guten Rat zu erteilen, sie mögen alle metaphysischen Grübeleien auf sich beruhen lassen.[2] Die gegenwärtige Satire schließt, um unsere Neuplatoniker nicht weiter zu stören, mit einem gelegentlichen Worte Fontenelles: „Wer durchaus an Orakel glauben will, dem kann dies niemand wehren“.[3]

Als die Vernunftkritik den Schauplatz der Philosophie betrat, standen ihr die Dogmatiker und Skeptiker, die Rationalisten und Empiristen, die Metaphysiker der alten Schule gegenüber, sie hatte mit

[1] Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 181–184. S. 186—188. Anmkg. S. 194. Anmkg.)

[2] Vgl. dieses Werk. Bd. III. Buch I. Kap. XV. (S. 268 flgd.)

[3] Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 194.)

diesen Gegnern zu kämpfen und glaubte, sie gründlich und für immer widerlegt zu haben. Nun sind in den modernen Platonikern neue, unerwartete Gegner erschienen, die dem kritischen Philosophen die Spitze bieten und ihn nicht bloß durch den vornehmen Ton, welchen sie anstimmen, sondern auch durch die Art ihrer Beurteilung und Bekämpfung herausfordern. In zwei öffentlichen Sendschreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte, hatte J. G. Schlosser das Studium derselben widerraten; er hatte ihre „rauhe, barbarische Sprache" abschreckend gefunden und es bejammert, daß durch eine solche Philosophie „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Übersinnliche, jedem Genius der Dichtkunst die Flügel abgeschnitten werden sollen", er hatte zugleich die formale Begründung des Sittengesetzes so unrichtig aufgefaßt und so falsche Folgerungen daraus gezogen, daß seine Unkenntnis der kantischen Lehre deutlich zutage trat. Es war daher eine wohl aufzuwerfende Frage: wie ein Mann sich berufen fühlen könne, das Studium einer Philosophie öffentlich zu widerraten, welche er selbst keineswegs gründlich genug studiert habe, um sie zu verstehen.

Die Klagen über die rauhe Sprache und die prosaische Denkart gehören zu jenem „vornehmen Ton", wodurch sich diese modernen Gegner Kants in mehr als einem Sinne lächerlich machen. Schlimmer ist der Versuch, die kritische Philosophie durch eine falsche Auslegung ihrer Grundsätze, sei es aus Unkunde oder auch aus einigem bösen Hange zur Chikane, in öffentlichen Mißkredit zu bringen. Eine solche Art der Bekämpfung ist unrechtmäßig, weil sie unredlich ist, sie verewigt im Felde der Philosophie die Art des Krieges, welche nicht sein sollte, und macht die Art des Friedens unmöglich, welche sein sollte und könnte. Bei einer falschen Beurteilung philosophischer Grundsätze sind zwei Fälle denkbar: entweder verstehen die Ausleger jene Grundsätze richtig, dann müssen sie wissen, daß ihre Auslegung falsch ist, oder sie verstehen dieselben falsch, dann können sie unmöglich überzeugt sein, daß ihre Auslegung richtig ist. Sie handeln daher in beiden Fällen unwahr: im ersten täuschen sie andere, im zweiten sich selbst, denn sie tragen eine Gewißheit zur Schau, welche sie nicht haben, und von der sie bei einiger Selbstprüfung und persönlichen Wahrhaftigkeit auch sehr wohl einsehen, daß sie ihnen fehlt. Es gibt zwei Arten der Lüge: die bewußte Unwahrheit und die unwahre Gewißheit; jene besteht darin, daß man für wahr ausgibt, dessen man sich doch als unwahr bewußt ist, diese darin, daß man etwas für gewiß ausgibt, wovon man

sich doch bewußt ist, subjektiv ungewiß zu sein. Aller ungerechte Zwist in der Philosophie würde aufhören, wenn man jenen Grundsatz annehmen wollte, den die kantische Sittenlehre an die Spitze der Pflichten des Menschen gegen sich selbst gestellt hat: du sollst nicht lügen! „Das Gebot: du sollst (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) nicht lügen, zum Grundsatz in die Philosophie, als eine Weisheitslehre, innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können."[1]

Unser Philosoph verkündet den nahen Abschluß eines solchen ewigen Friedens in der Philosophie, weil er es für leicht hält, die einzige Bedingung, wovon derselbe abhängt, zu erfüllen: daß nämlich die Denker die Pflicht der Selbsterkenntnis und der persönlichen Wahrhaftigkeit ausüben, daß sie, kurz gesagt, redliche Männer sind. Der ewige Friede unter den Philosophen läßt sich eher herstellen als der ewige Friede unter den Völkern, dessen philosophischen Entwurf Kant ein Jahr vorher veröffentlicht hatte. Beide Arten des Friedens, wie verschieden ihre Gebiete und ihre Zeiten sind, haben eine gemeinsame Bedingung: die Überzeugung von dem sittlichen Endzweck der Menschheit, eine moralische Einsicht und Selbsterkenntnis, welche die Welt der Denker leichter durchdringen kann als die der Völker, die erst durch die Jahrhunderte politischer Erfahrungen und Schicksale zu einer solchen Aufklärung vorbereitet werden müssen. Der ewige Friede der Philosophen, d. h. die Einigkeit der Denker über die sittlichen Grundsätze, erscheint daher selbst als eine Station auf dem Wege der Menschheit zum ewigen Frieden der Völker.

Nun scheint unserem Philosophen der Zeitpunkt gekommen, wo unter den Denkern eine solche Einigkeit nicht bloß herzustellen, sondern bereits hergestellt ist. In der Geschichte der Völker treibt der Antagonismus der Interessen und das Sicherheitsbedürfnis durch die Kriege hindurch zu immer weiterer Ausbildung gerechter und freier Staatsverfassungen, welche die Möglichkeit des Weltfriedens bedingen. In der Geschichte der Philosophie treibt der Antagonismus der Systeme zu dem Bedürfnis nach einer absolut sicheren Grundlage philosophischer Gewißheit. Dieses Ziel ist durch die kritische Philosophie erreicht, welche die Wissenslehre von der Weisheitslehre unterschieden, diese von jener unabhängig gemacht und auf die theoretisch unwiderlegbaren

[1] Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. 1796. Abschn. II. (Hartensteinausgabe. Bd. III. S. 405—408.)

Grundlagen der praktischen Vernunft gegründet hat. „Es ist also bloßer Mißverstand oder Verwechselung moralisch-praktischer Prinzipien mit theoretischen, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird, und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde den nahen Abschluß eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkünden." Da nun in unserem Fall jedes Mißverständnis durch die strenge Pflichterfüllung der Wahrhaftigkeit verhütet werden kann, so ist die Lüge allein daran Schuld, wenn die frohe Aussicht zum ewigen Frieden in der Philosophie wieder getrübt wird.[1]

Zweites Kapitel.

Die göttliche Weltregierung und das Weltende.

I. Die philosophische Theodizee.

1. Das Problem.

Ein anderes ist Wissenschaftslehre, ein anderes Weisheitslehre; die letztere ist Freiheits- oder Sittenlehre in völliger Übereinstimmung mit dem Vernunftglauben und der schlichten Menschenvernunft. Solange man Glauben und Wissen verwechselt und Glaubenssätze für wissenschaftliche Lehrsätze nimmt, sind jene angreifbar und widerlegbar. Ihre theoretische Unwiderlegbarkeit beruht auf ihrer theoretischen Unerkennbarkeit; es gehört daher zur Begründung der kantischen Glaubenslehre, daß sie ihre Themata nicht bloß von allen philosophischen Beweisführungen unabhängig macht, sondern das notwendige Mißlingen der letzteren konstatiert.

Das höchste Gut bestand in einer solchen Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit, worin jene die alleinige Ursache dieser ausmacht; nun kann ein solcher Zusammenhang nur durch eine moralische Weltregierung, d. h. durch die Gerechtigkeit Gottes in der Welt hervorgebracht werden. Daß es sich so verhalten muß, ist das Thema des Glaubens, sein Objekt ist die Übereinstimmung der natürlichen und sittlichen Weltordnung, der Natur- und Sittengesetze: mit einem Wort

[1] Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats usf. Abschn. I. Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden. (Hartensteinausgabe. S. 397—404.) Abschn. II. Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden der Philosophie. (S. 405—408.)

die Bedingung, unter welcher allein aus der Tugend die Glückseligkeit hervorgeht. Dies kann nur geschehen, wenn auch die Natur so eingerichtet ist, daß sie mit dem moralischen Weltzwecke zusammenstimmt. In einer zweckmäßig geordneten Natur offenbart sich der göttliche Wille als Kunstweisheit, in den Ordnungen der sittlichen Welt als moralische Weisheit: der Lehrbegriff einer solchen höchsten Kunstweisheit ist Physikotheologie, der einer solchen höchsten moralischen Weisheit ist Moraltheologie. Die Übereinstimmung der Kunstweisheit und moralischen Weisheit oder die Einheit der Physikotheologie und Moraltheologie ist das eigentliche Glaubensobjekt. Von dieser Einheit gibt es keinen wissenschaftlichen Begriff.

Wenn wir die Gerechtigkeit Gottes in der Welt begreifen könnten, so müßten wir sie aus dem Laufe der letzteren beweisen und rechtfertigen können: eine solche Rechtfertigung wäre die philosophische Theodizee. Das Glaubensobjekt fällt daher in der Hauptsache mit dem Inhalte der Theodizee zusammen. Wäre der Glaubensinhalt der Vernunft erkennbar, so müßte es eine Theodizee im philosophischen Sinne geben. Wenn aber alle philosophischen Versuche in der Theodizee mißlingen, so liegt eben darin der tatsächliche Beweis, daß es von dem Glaubensobjekte keine Wissenschaft gibt, oder daß die Religion nicht auf theoretischen Grundlagen ruht, sondern nur auf praktischen: daher ist eine philosophische Theodizee unmöglich. Diesen Beweis schickt Kant seiner Religionslehre gleichsam als deren negative Begründung voraus.[1]

Eine philosophische Theodizee soll durch Gründe der Vernunfteinsicht die Einwürfe heben, die von jeher gegen die Lehre von einer göttlichen Weltregierung gemacht worden sind. Die göttliche Weltregierung ist planvoll und zweckmäßig; nun existiert in der Welt soviel Zweckwidriges: wie reimt sich mit jener Theorie diese Erfahrung? Gibt es keine wissenschaftliche Lösung dieses Widerspruchs, so gibt es keine philosophische Theodizee. Der Widerspruch gegen die zweckmäßige Weltordnung erhebt sich in dreifacher Gestalt. Wir erklären den Weltzweck durch das absolut Gute, durch das relativ Gute und durch das richtige Verhältnis beider: das absolut Gute ist die moralische Gesinnung, das relativ Gute das natürliche Wohl, das richtige Verhältnis beider die der Tugend angemessene Glückseligkeit (die Gerechtigkeit in der Weltordnung). Nun existiert im Widerspruche mit dem Guten soviel Böses in der Welt, im Widerspruche mit dem Wohl so viele Übel und Leiden,

[1] S. oben: Zweites Buch. Kap. I. (S. 262.)

im Widerspruche mit der Gerechtigkeit soviel Mißverhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit.

Dies sind die Einwände, welche, der letzte am stärksten, gegen die göttliche Weltregierung in die Wagschale fallen: das Dasein des Bösen in der Welt streitet mit der Heiligkeit, das Dasein der Übel mit der Güte, das Mißverhältnis zwischen Tugend und Glück mit der Gerechtigkeit Gottes. Wenn es unmöglich ist, diesen dreifachen Einwand wissenschaftlich zu widerlegen, diesen dreifachen Widerspruch zu lösen, so gibt es keine philosophische Theodizee. Es ist unmöglich. Hier behält Bayle wider Leibniz recht. Philosophisch läßt sich die sittliche Weltregierung nicht beweisen. Mit was für Gründen wollen die Verteidiger der göttlichen Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit in der Welt gegen die Ankläger aufkommen, wenn diese auf die Tatsache des Bösen, des Übels, der Ungerechtigkeit in der Welt mit so vielen Erfahrungen hinweisen? Hat Gott das Böse gewollt, so ist er nicht heilig; hat er das Böse nicht gewollt, sondern zugelassen, weil er es nicht verhindern konnte, so ist das Böse eine unvermeidliche Folge der endlichen Wesen, also selbst unvermeidlich und notwendig, womit die Zurechnungsfähigkeit, die Schuld, das Böse selbst aufgehoben wird. Man verneint entweder die Heiligkeit Gottes oder das Böse in der Welt: in keinem Falle läßt sich durch Vernunftgründe einsehen, wie beide übereinstimmen sollen.

2. Die moralische Weltregierung.

Der bedeutendste Einwurf ist die in der Welt herrschende Ungerechtigkeit: auf der einen Seite das straflose Verbrechen, das sich wohlbefindet, auf der andern die verkannte, unterdrückte, ins Elend gestoßene Tugend. Zum Verbrechen gehört die Strafe, nicht bloß die innere des Gewissens, die vielleicht mit dem zunehmenden Laster immer mehr abnimmt, sondern die äußere der Weltgerechtigkeit. Wenn diese Strafe ausbleibt, so steht die Gerechtigkeit in Frage. Zur Tugend gehört das Leiden, aber nur als die Bedingung, unter der sich die Tugend erprobt, nicht als die Folge der Tugend, als deren letzte Folge. Wenn nun doch die Erfahrung so viele Fälle in der Welt antrifft, die den Ausspruch des Dichters beweisen: „Dem Schlechten folgt es mit Liebesblick, nicht dem Guten gehöret die Erde", so ist wenigstens in dieser so beschaffenen Welt die Gerechtigkeit nicht einheimisch. Wegreden läßt sich dieser Widerspruch nicht. Erwartet man seine Lösung in einer anderen, künftigen Welt, so ist dies eine gläubige Hoffnung, aber kein wissenschaftlicher Beweis.

3. Unmöglichkeit einer doktrinalen Theodizee.

Das Ergebnis heißt: man kann die göttliche Weltregierung nicht dogmatisch beweisen, auch nicht deren Gegenteil; die dafür aufgebrachten Beweise lassen sich durch so viele Zweifel entkräften, aber ebensowenig gelten die Beweise dawider. So hat in der philosophischen Theodizee weder der Verteidiger noch der Ankläger recht, der Richter in dieser Sache kann weder lossprechen noch verurteilen, es bleibt ihm nur übrig, den Angeklagten von der Instanz zu absolvieren und die ganze Frage als eine solche, die keine richterliche Entscheidung zuläßt, abzuweisen. Wenn wir dessenungeachtet die göttliche Weltregierung und deren absolute Gerechtigkeit aus Vernunftgründen annehmen müssen, so werden diese Gründe nicht wissenschaftliche, sondern nur moralische sein können. Die Theodizee ist kein Gegenstand der Einsicht, sondern des Glaubens; sie ist nicht philosophisch, sondern moralisch. Vergleichen wir damit die Theodizee in der ehrwürdigen Form der altbiblischen Erzählung, den Streit zwischen Hiob und seinen Freunden, so wollen die letzteren die vernünftelnden Verteidiger der göttlichen Gerechtigkeit sein, die Philosophen der Theodizee, die „doktrinalen Interpreten" der göttlichen Weltregierung; sie schließen aus Hiobs Leiden auf dessen Sünden, sie können das Leiden nur als verschuldetes Übel begreifen und machen die göttliche Gerechtigkeit zum Obersatz ihrer Schlußfolgerungen, als ob sie von ihr eine demonstrative Gewißheit hätten. Hiob dagegen, sich des unverschuldeten Leidens bewußt, stützt sich wider seine vernünftelnden Ankläger auf den moralischen Glauben an die göttliche Gerechtigkeit, als welche nicht durch menschliche Vernunftschlüsse zu beweisen sei, aber unbedingt als Gottes unerforschlicher Ratschluß gilt. Wenn überhaupt die Theodizee ihrem Inhalte nach ein Gegenstand unserer Vernunft sein kann, so ist sie dieser Gegenstand nur in moralischer, nie in philosophischer Hinsicht.

II. Das Ende aller Dinge.

Es ist also einzuräumen, daß in dem Weltlaufe so viele Widersprüche mit der göttlichen Weltregierung, so viele Zweckwidrigkeiten existieren, welche die Natur der Dinge mit sich bringt und deren Lösung uns nicht wissenschaftlich einleuchtet. Die vollkommene Auflösung aller dieser Widersprüche, der eintretende Zustand göttlicher Gerechtigkeit wäre auf Erden zugleich das Endziel des Weltlaufs, „das Ende aller Dinge". Die christliche Glaubenslehre hat in ihrer Eschatologie diese

Vorstellung theoretisch gemacht, nachdem unter den biblischen Schriften die Apokalypse sie bildlich ausgeführt hatte. Indessen ist eine solche Vorstellung ebenso unmöglich wie der philosophische Versuch einer Theodizee, welcher Art er auch sei. Es ist eine vollkommene Schwärmerei, eine Vorstellung auszubilden, deren Objekt jenseits aller Erfahrungsgrenzen liegt. Über diese Grenzen hinaus reicht nur der moralische Glaube. Wie erscheint nun unter dem praktischen Glaubensgesichtspunkte das Ende aller Dinge?

Als Kant diese Frage aufwarf und den merkwürdigen Aufsatz schrieb, der sie behandelt, war die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft schon erschienen. Man muß sich die besonderen Schicksale zurückrufen, welche die kantische Religionsphilosophie im Kampfe mit dem Kirchenglauben erlebt hatte, um das Schriftchen, welches die Überschrift führt: „Das Ende aller Dinge", ganz und richtig zu würdigen. Der überraschende und feine Kontrast, worin Anfang und Ende der Schrift miteinander stehen, macht einen fast epigrammatischen Eindruck. Kant beginnt mit der Fernsicht nach dem jüngsten Tage, wo die Gläubigen das Ende aller Dinge suchen, und endet mit einem sehr deutlichen Hinblick auf die Gegenwart, welche nach der vorausgegangenen Erklärung selbst wie das Ende aller Dinge aussieht.[1]

1. Unitarier und Dualisten.

Der jüngste Tag erscheint als das jüngste Gericht, an dem sich die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Vollendung offenbart und jedem zuteilt, was er nach seinem sittlichen Werte verdient hat. Hier trifft den Bösen ewige Strafe und den Tugendhaften ewige Glückseligkeit. Unmöglich können alle selig gesprochen werden, sonst wäre entweder Gott nicht gerecht oder die Menschen nicht böse. Wenn man sich also das Ende aller Dinge als den Zustand einer allgemeinen und ausnahmslosen Seligkeit vorstellt, so hat man eine falsche Vorstellung entweder von der göttlichen Gerechtigkeit oder von der menschlichen Verderbnis. In diesem Punkte unterscheidet Kant die „Unitarier" von den „Dualisten": jene setzen das Ende aller Dinge gleich der Seligkeit aller, diese gleich dem jüngsten Gerichte, welches nach dem Maße des sittlichen Wertes den einen Verdammnis, den andern Seligkeit zuteilt. Wenn der praktische Glaube zwischen beiden Vorstellungen entscheiden soll, so wird er zwar in theoretischer Rücksicht keine von beiden annehmen, aber in moralischer die dualistische vorziehen.

[1] S. oben: Zweites Buch. Kap. I. (S. 262.)

2. Das natürliche und übernatürliche Ende.

In Beziehung auf das Reich der Dinge, auf Welt und Natur, läßt sich das Ende der Dinge verschieden auffassen: es ist entweder Weltverwandlung oder Weltvernichtung oder Weltumkehrung. Im ersten Fall ist es eine Epoche, die im Laufe der Weltbegebenheiten eintritt, den vorhandenen Weltlauf oder die bestehende Ordnung der Dinge abschließt und eine neue einführt: so erscheint es als ein Wendepunkt im Weltlauf, als ein relativ letztes Glied in der Kette der Dinge, als ein „natürliches Ende"; im zweiten Fall ist es als Vernichtung nicht innerhalb der Natur möglich, also „übernatürlich"; im letzten Fall ist es „widernatürlich", weil es die natürliche und moralische Ordnung der Dinge umkehrt. Das natürliche Ende aller Dinge macht einen vollkommen neuen Weltzustand, dessen Seligkeit die Leiden und Übel von sich ausschließt: dieser Zustand ist eine ewige Dauer, worin entweder gar kein Wechsel oder eine ununterbrochene Veränderung stattfindet. Eines von beiden muß der Fall sein. Setzen wir, der Zustand, in welchem alle Dinge enden, sei eine ewige Dauer ohne allen Wechsel, so gibt es in diesem Zustande keine Veränderung, also auch keine Zeit mehr: er ist zeitlos und alles Dasein darin wie versteinert. In dem Moment, wo die Dinge aufhören, hat auch die Zeit aufgehört, also der zeitlose Zustand angefangen. Die zeitlose Dauer hat angefangen! Anfang ist Zeitpunkt. Wie kann das Zeitlose einen Zeitpunkt haben? Wie kann die Zeit übergehen in die zeitlose Dauer? Ein solcher Übergang ist schlechterdings undenkbar. So ist auch das natürliche Ende der Dinge als zeit- und wechsellose Dauer undenkbar. Wenn aber der Wechsel und die Veränderung ewig fortdauert, so kann dieser wandelbare und veränderliche Zustand wenigstens keine Seligkeit sein, denn wo Wechsel ist, da sind auch Übel, und wo Übel sind, da gibt es keine wahrhafte Befriedigung. So ist das natürliche Ende aller Dinge in jeder Weise undenkbar. Seligkeit ist weder in der wechsellosen Ruhe des Daseins noch in der ewigen Wandelbarkeit und Veränderung desselben möglich. Da nun das Dasein doch eines von beiden sein muß, entweder wechsellos oder wandelbar, so ist überhaupt die Seligkeit nicht im Dasein, sondern im Aufhören alles Daseins, in der Vernichtung, im Nichts zu suchen. Das Nichts allein ist die ewige Ruhe. Dies ist die buddhistische Vorstellung vom Ende aller Dinge, womit Kant die Lehre Spinozas vergleicht. Nach dem Naturgesetz gibt es nur Verwandlung und Metamorphose, keine Vernichtung. Das Naturgesetz erklärt: aus

nichts kann nichts werden, es gibt kein Entstehen und Vergehen, weder Schöpfung noch Untergang. So übersteigt der Begriff einer vollkommenen Vernichtung alle naturgesetzliche Möglichkeit. Darum nennt Kant diesen eschatologischen Glauben eine mystische Vorstellungsweise und die ewige Ruhe, welche dem Nichts gleichkommt, „das übernatürliche Ende aller Dinge".

3. Das widernatürliche Ende.

Wenn die Ordnung der Dinge nicht aufhört (sei es relativ durch Verwandlung oder gänzlich durch Vernichtung), sondern sich umkehrt, so tritt das Ende aller Dinge ein, welches der Philosoph als „das widernatürliche" bezeichnet. Die Ordnung unserer Welt ist eine natürliche und moralische, unser Naturzweck ist Glückseligkeit, unser moralischer Zweck die Würdigkeit glückselig zu sein. Daß beide Ordnungen, die natürliche und moralische, übereinstimmen, daß die Tugend am Ende zur Glückseligkeit führt, daß die gesamte Weltordnung in ihrem letzten Grunde moralisch regiert wird, ist unser Glaube. Dieser Glaube gründet sich auf das moralische Gesetz, welches die Pflichterfüllung fordert um der Pflicht willen, nicht in der Absicht oder Hoffnung auf eine künftige Glückseligkeit. Diese Ordnung wird vollkommen umgekehrt und ihrem Gesetze widersprochen, wenn die Moral vom Glauben abhängig gemacht wird und dieser von äußeren Gesetzen, die ihn durch Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn erzwingen wollen: wenn mit einem Worte der Glaube, statt auf die reine Vernunft, sich bloß auf die Autorität und deren Gewalt gründet.

In dem Vernunftglauben ist das Motiv der Pflichterfüllung die Pflicht, in dem Autoritätsglauben die Furcht: dort ist die innerste Wurzel des Handelns die Freiheit, hier deren äußerstes Gegenteil, die Unfreiheit in der Form der Unmündigkeit und Selbstsucht. Der Vernunftglaube ist in seinem Kern mit dem christlichen Glauben einverstanden: die christliche Religion will, daß die göttlichen Gebote nicht aus Furcht vor Strafe, nicht aus Hoffnung auf Lohn, sondern aus Liebe erfüllt werden. Dieses Motiv ist nicht das rigoristische der Moral, noch weniger das terroristische der Autorität. Daß es die Liebe zum Motive des sittlichen Handelns macht: darin besteht nach unserem Philosophen „der menschenfreundliche Charakter, die liberale Denkungsart, die Liebenswürdigkeit der christlichen Religion". Wenn man ihr diesen liebenswürdigen Charakter nimmt und an die Stelle der Liebe die Furcht setzt, so verwandeln sich ihre menschenfreundlichen Züge in die

gebieterischen und abschreckenden der Autorität, die nur Abneigung und Widersetzlichkeit einflößen können. Damit aber ist die moralische Ordnung umgekehrt und das Ende aller Dinge in seiner widernatürlichen Gestalt eingetreten. „Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, daß es aufhörte, liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Autorität bewaffnet würde), so müßte eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden, und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdann aber, weil das Christentum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksale nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Hinsicht eintreten."[1]

Wer erkennt in diesem so geschilderten Ende, in dieser Umkehr der moralischen Ordnung, in den Urhebern dieses widernatürlichen Weltendes nicht die Züge der Wöllner, Hilmer, Hermes, Woltersdorf u. a., die das antichristliche Prinzip entweder in eigner Person sind oder es herbeiführen? So ist der kantische Aufsatz vom Ende aller Dinge ein auf das verkehrte Treiben des damaligen Zeitalters geworfenes grelles Schlaglicht.

Die beiden Abhandlungen „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" vom Jahre 1791 und über „Das Ende aller Dinge" vom Jahre 1794 begrenzen den Zeitraum, in welchem Kant sein religionsphilosophisches System entwickelt. Sie bilden gleichsam den Rahmen zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", deren Untersuchungen in den Zwischenjahren (1792 und 1793) erscheinen. Diese begrenzende Einfassung ist auch für den Charakter der kantischen Religionslehre bezeichnend: der erste Aufsatz zeigt, daß der Inhalt des Glaubens nicht Sache der Wissenschaft ist, der zweite, daß der Beweggrund des Glaubens kein Werk der Autorität und Menschenfurcht sein darf. Gegenstand des Glaubens ist nur die moralische Weltregierung, und die moralische Weltregierung ist ein Gegenstand nur des Glaubens: dieser Glaube gründet sich auf die moralische Vernunft, nicht auf die Vernunfteinsicht, sondern auf das Vernunftbedürfnis. Ganz in demselben Sinn hatte Kant die Frage beantwortet: „was heißt: sich im Denken orientieren?"

[1] Das Ende aller Dinge. (Hartensteinausgabe. Bd. VI. S. 408.)

Drittes Kapitel.

Das radikale Böse in der Menschennatur.

I. Das Gute und Böse unter religiösem Gesichtspunkt.

1. Das menschliche Erlösungsbedürfnis.

Der Zusammenhang zwischen Moral und Religion, wie die kritische Philosophie denselben begriffen hat, leuchtet uns vollkommen ein. Die negative Erklärung heißt: der religiöse Glaube ruht nicht auf irgendwelcher Einsicht in die Natur der Dinge, die Sittlichkeit nicht auf irgendwelchem religiösen Glauben; weder kann die Wissenschaft den Glauben noch dieser die Sittlichkeit erzeugen. Mit der Erforschung der Dinge beschäftigt, begegnen wir nirgends dem religiösen Glauben, er liegt mit der Wissenschaft und überhaupt mit der theoretischen Vernunft nicht in derselben Richtung; der Glaube, welcher scheinbar das menschliche Wissen ergänzt, in der Naturerklärung sich auf die Absichten Gottes beruft und den natürlichen Gründen übernatürliche hinzufügt, ist nicht religiös, sondern doktrinal und gehört in das Reich der Lehrmeinungen und Hypothesen. Die positive Erklärung heißt: die Religion gründet sich auf die Moral, und diese besteht in der Gesinnung; es ist die Gesinnung, welche den Glauben erzeugt, es ist auch klar, wodurch sie ihn erzeugt.

Wir haben das religiöse Element, den eigentlichen, in der sittlichen Gemütsverfassung enthaltenen Glaubensfaktor schon erkannt. Die pflichtmäßige Gesinnung ist die Achtung vor dem Gesetze, welche alle Empfindungen zu Boden schlägt, die in der Selbstliebe wurzeln. Diese Achtung muß in jedem das Gefühl des eigenen Unwerts, der eigenen sittlichen Unvollkommenheit erzeugen. Denn wer will, mit dem Gesetze verglichen, sich aufrechthalten? Niemand ist gut, jeder soll es sein; die sittliche Vollkommenheit erscheint als das zu erstrebende Ziel, die eigene Unvollkommenheit als der vorhandene Zustand, der von jenem Ziele unendlich weit absteht. Unvollkommenheit ist Mangel, Gefühl des Mangels ist Bedürfnis nach Abhilfe: die sittliche Vollkommenheit ist nicht unser Zustand, sondern unser Bedürfnis. Als Zustand oder als erreichtes Ziel gedacht, ist sie eine leere Einbildung, eine moralische Schwärmerei; als Bedürfnis empfunden, ist sie die tiefste Regung der menschlichen Natur, nicht eine vorübergehende und vereinzelte Neigung zufälliger

Art, sondern ein notwendiger und allgemeiner Gemütszustand, ein Vernunftbedürfnis.[1]

Dieses Bedürfnis ist es, welches den Glauben macht. Jedes Bedürfnis will Befriedigung. Was dieses Bedürfnis befriedigt, ist keine Einsicht, keine Handlung, sondern ein Glaube: nämlich die moralische Gewißheit, daß in der Tat das Sittengesetz Weltgesetz oder Weltzweck ist, daß in ihm die ewige Ordnung der Dinge besteht und sich vollendet. Wir sehen deutlich, wie sich mit der sittlichen Gesinnung ein Bedürfnis und mit dem letzteren ein Glaube notwendig und unabtrennbar verbindet. In der moralischen Gesinnung liegt das Gefühl des eigenen Unwertes, der eigenen moralischen Unvollkommenheit, in diesem Gefühle unseres Mangels das Bedürfnis nach Befreiung. Unser mangelhafter Zustand ist moralischer Art: die Befreiung von diesem Übel ist die Erlösung. Wir sind erlöst, nicht wenn wir weniger unvollkommen sind, nicht also dadurch, daß wir vollkommener, sondern daß wir wirklich vollkommen werden. Nur der Zustand der Vollkommenheit ist Erlösung, nur diese Erlösung befriedigt unser moralisches Bedürfnis. Aber die Möglichkeit der Erlösung ist ein Objekt bloß des Glaubens: daher ist es nur der Glaube, der jenem Bedürfnisse genugtut. Das Vernunftbedürfnis selbst ist ein Bedürfnis zu glauben, welches sich auf unser sittliches Streben gründet, weil es ohne dieses Streben gar keinen Sinn hätte.

Aller Glaube, soweit derselbe rein religiöser Natur ist, entspringt aus diesem Bedürfnis und geht auf dieses Ziel, das wir als die Erlösung vom Übel bezeichnen. Das Bedürfnis wird von der Vernunft selbst empfunden, es folgt unmittelbar aus der moralischen Vernunft: darum ist auch der Glaube, der aus dieser Bedingung hervorgeht, ein reiner Vernunftglaube oder „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

2. Der Ursprung des Bösen. Der rigoristische Standpunkt.

Der Inhalt dieses Glaubens ist durch das Bedürfnis der moralischen Vernunft schon bestimmt; es wird geglaubt, was unsere sittliche Natur fordert: die Erlösung des Menschen vom Übel. Dies ist, kurzgesagt, das Thema der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Von hier aus begreift sich auch die Einteilung der kantischen Religionslehre; es sind drei Stadien oder Stufen, welche sich in dem

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorrede zur ersten Auflage. (Akademieausgabe. Bd. VI. S. 5—11.)

Erlösungsprozeß der Menschheit unterscheiden lassen: die Herrschaft des Bösen im Menschen ist der Ausgangspunkt, die vollendete Herrschaft des Guten der Zielpunkt der Erlösung, diese Herrschaft ist ein Sieg des Guten, der den Kampf mit dem Bösen voraussetzt; daher liegt in der Mitte zwischen den beiden Extremen, nämlich der Herrschaft des Bösen und dem Siege des Guten, „der Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen".

Die religiöse Betrachtung des Guten und Bösen ist von der moralischen unterschieden. Unter dem moralischen Gesichtspunkte wird bestimmt, was gut und böse ist, diese Bestimmung bleibt genau dieselbe unter dem religiösen Gesichtspunkte; es gibt nicht etwa verschiedene Erklärungen des Guten und Bösen, eine andere von seiten der Moral, eine andere von seiten der Religion. Gut ist der Wille, der durch nichts anderes motiviert wird als allein durch die Vorstellung der Pflicht, das Böse ist das Gegenteil des Guten; der Glaube ändert an diesen Begriffen nicht das mindeste, er vertieft und erweitert sie nur vermöge seiner ganzen Betrachtungsweise. Sein Objekt ist die Erlösung, d. h. die Vollendung des Guten. Was erlöst wird, muß von etwas erlöst werden; wovon wir erlöst werden sollen, ist das Übel im moralischen Sinn (das Böse). Zur Vollendung und zum wirklichen Siege des Guten gehört, daß wir das Böse gründlich überwunden haben, daß wir in der Wurzel davon erlöst sind: daher ist die Wurzel des Bösen eigentlich dasjenige, wovon wir erlöst sein wollen. Die Vorstellung von dem Grunde des Bösen hängt darum mit der Vorstellung der Erlösung auf das genaueste zusammen. In diesem Punkte unterscheidet sich die religiöse Betrachtungsweise von der moralischen. Diese bestimmt, was gut und böse ist; jene verfolgt beide Begriffe bis an die äußerste Grenze: das Gute bis zur Vollendung, das Böse bis zu seiner Wurzel. Unter dem religiösen Gesichtspunkte handelt es sich nicht bloß um den Unterschied des Guten und Bösen, sondern um die Vollendung des Guten und um den Ursprung des Bösen. Von einer wissenschaftlichen Lösung dieser Fragen kann nicht die Rede sein. Die Moral verlangt, daß unter allen Umständen das Gute getan, das Böse unterlassen werde. Auf das sittliche Handeln hat es keinen Einfluß, wie wir uns die Vollendung des Guten und den Ursprung des Bösen vorstellen: diese Vorstellungsweise ist also weder wissenschaftlich noch (im engeren Sinn) moralisch, sondern religiös. Hier tritt uns der Unterschied des Glaubens von Wissenschaft und Moral deutlich entgegen.

Die erste Frage der religiösen Betrachtungsweise betrifft den Ursprung des Bösen. Dies ist der erste Punkt, welchen der Glaube aufsucht: die Grund- und Kardinalfrage aller Religionen. Die Erlösung oder die Vollendung des Guten hat keinen Sinn, wenn nicht klar ist, wovon wir zu erlösen sind. Von dem, was allem Bösen zugrunde liegt, von dem *Grunde des Bösen* selbst! Daher stellt Kant die Frage nach diesem Grunde an die Spitze seiner Religionslehre. Hier begegnet ihm wieder das Problem der menschlichen Freiheit, das schwierigste aller Probleme, und er wird noch einmal zu seiner Lehre vom intelligibeln Charakter zurückgeführt. In dieser ganzen Untersuchung über den Ursprung des Bösen, in der Art und Weise, wie Kant alle Schwierigkeiten der Sache einsieht, auseinanderlegt und bemeistert, erkennen wir eine jener Leistungen des menschlichen Tiefsinnes, die nur den größten Denkern gelingen. Es wundert uns nicht, warum diese Gegend der kantischen Philosophie so wenigen heimisch geworden. Um gleich die Hauptschwierigkeit unserer Frage hervorzuheben: sie setzt voraus, daß überhaupt das Böse einen Grund hat. Wenn es einen Grund hat, so ist es notwendig und eben darum unzurechnungsfähig und eben darum nicht böse; wenn es in Wahrheit böse ist, so ist es zurechnungsfähig, nicht notwendig, grundlos. Entweder also hat, wie es scheint, die Frage nach dem Grunde des Bösen keinen Sinn oder das Böse selbst hat keinen.

Gut ist nur die Gesinnung, daher kann auch das Böse nur in der Gesinnung gesucht werden. Gut ist die pflichtmäßige Gesinnung, böse die pflichtwidrige; die Maxime der pflichtmäßigen Gesinnung ist das Sittengesetz, die der pflichtwidrigen das Gegenteil des Sittengesetzes. Der erste Grund zur Annehmung einer solchen Maxime ist der Ursprung alles Bösen. Ein Objekt irgendwelcher Art kann dieser erste Grund nie sein, kein Objekt macht den Menschen sittlich, keines macht ihn böse. In der Erfahrung kann darum der Ursprung des Bösen nicht gesucht werden, er liegt mithin *vor* aller Erfahrung; von außen kann der Grund nicht kommen, welcher die Gesinnung des Menschen verdirbt, also muß dieser Grund im Menschen selbst liegen; abgeleitet kann das Böse nicht werden, es ist mithin *ursprünglich*: es muß eine der menschlichen Natur angeborene Beschaffenheit sein, welche den ersten Grund zur Annehmung der bösen Maxime enthält. Wir nennen diesen ersten Grund „angeboren" nur in dem negativen Sinn, daß er nicht aus empirischen Bedingungen abgeleitet werden kann, daß er

außerhalb der Erfahrung liegt: er ist, wie Kant sagt, mit der Geburt gegeben, nicht durch dieselbe.

Wir werden mit unserer Frage von der Erfahrung ab- und auf die Ursprünglichkeit der menschlichen Natur hingewiesen; wir müssen daher die Frage verallgemeinern: „was ist der Mensch von Natur, gut oder böse?“[1]

Es gibt überhaupt zwei denkbare Grundverhältnisse des Guten und Bösen: das disjunktive und konjunktive. Entweder schließen beide einander aus und sind dergestalt getrennt, daß, wo eines ist, eben deshalb das andere nicht ist, oder sie lassen sich verbinden: im ersten Fall ist ihr Schauplatz eng und ausschließend, jedes hat den seinigen, sie können nicht beide auf demselben Schauplatze zusammen bestehen; im zweiten ist dieser Schauplatz soweit, daß er beide zugleich umfaßt und aufnimmt. Es kommt also darauf an, wie in Ansehung des Guten und Bösen die menschliche Natur beurteilt wird, ob als enger oder weiter Schauplatz: den ersten Standpunkt nennt Kant „rigoristisch“, den zweiten „latitudinarisch“. Dieser letztere hat wieder zwei Fälle: das konjunktive Verhältnis ist entweder positiv oder negativ, beide zusammen (Gutes und Böses) können demselben Subjekte entweder zu- oder abgesprochen werden. Die bejahende Form heißt: „sowohl das eine als auch das andere“, die verneinende: „weder das eine noch das andere“. Die Vereinigung des Guten und Bösen ist demnach entweder die negative der Indifferenz oder die positive der Mischung. Beide Standpunkte sind nach dem Ausdrucke Kants latitudinarisch: den ersten nennt er „Indifferentismus“, den zweiten „Synkretismus“. Es gibt mithin drei Standpunkte zur Beantwortung der Frage: was ist der Mensch von Natur in Ansehung des Guten und Bösen? 1. die Rigoristen urteilen: der Mensch ist von Natur entweder gut oder böse, 2. die Indifferentisten: der Mensch ist von Natur weder gut noch böse, 3. die Synkretisten: der Mensch ist von Natur sowohl gut als böse.

Das Gute ist die zur Maxime gewordene Pflicht, das zur Gesinnung gewordene Sittengesetz. Dieses Gesetz ist nur eines, es gilt in allen Fällen; wenn es in einigen Fällen nicht gilt, so gilt es überhaupt nicht. Es kann nicht zugleich gelten und nicht gelten: mithin

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur. (A. A. Bd. VI. S. 19—22.)

ist der Standpunkt des Synkretismus unmöglich. Jede Handlung hat ihre Motive, sie ist gut, wenn ihre alleinige Triebfeder das Sittengesetz ist. Wenn ihre Triebfeder das Sittengesetz nicht ist, so hat sie andere Motive; alle Beweggründe, welche das Sittengesetz nicht sind, sind demselben entgegengesetzt. Die Abwesenheit des Sittengesetzes ist notwendig die Anwesenheit einer anderen, d. h. einer entgegengesetzten Triebfeder. Daher gibt es zwischen Gutem und Bösem nichts Mittleres, es gibt keine Indifferenz beider: mithin ist der Standpunkt des Indifferentismus ebenfalls unmöglich.

Der einzig mögliche Standpunkt ist demnach der rigoristische: diesen Standpunkt nimmt Kant, ohne den Vorwurf der Schroffheit zu achten, der gewöhnlich dem Rigorismus gemacht wird. Die Moral soll schroff sein. Der rigoristische Standpunkt duldet keine andere Triebfeder als die Pflicht, er duldet keinerlei Vereinigung oder Vermischung der Pflicht mit der Neigung. Eben diese Vereinigung war es, welcher Schiller in seiner Abhandlung über Anmut und Würde in ästhetischer Rücksicht das Wort geredet hatte; er wollte, daß die Neigung der Pflicht gleichkomme, daß die Pflicht selbst Neigung werde: in diese Übereinstimmung zwischen Pflicht und Neigung, in diese freiwillige Tugend setzte er den Charakter der schönen Sittlichkeit, der Anmut im Unterschied von der Würde, welche den sittlichen Willen in seiner unbedingten Erhabenheit offenbart. Kants Gegensatz zu Schiller ist hier der Gegensatz der rein moralischen und der ästhetischen Denkweise, des rigoristischen und des künstlerischen Standpunktes. Zugleich suchte Kant einen möglichen Vereinigungspunkt in einer solchen Verbindung der Tugend mit der Anmut, welche der Strenge der Moral keinen Abbruch tut. „Herr Professor Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemütsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Punkten einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren, wenn wir uns nur untereinander verständlich machen können. Ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriff gerade um seiner Würde willen keine Anmut beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns

liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne. — Aber die Tugend, das ist die festgegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohltätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmutigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch gerichtete Vernunft (durch die Einbildungskraft) die Sinnlichkeit mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen."[1]

3. Die menschlichen Triebfedern und deren Ordnung.

Der rigoristische Standpunkt ist festgestellt: der Mensch ist von Natur entweder gut oder böse. Diese Beschaffenheiten sind angeborene, da sie aus empirischen Ursachen nicht abgeleitet werden können. Hieraus scheint ein Widerstreit zwischen dem rigoristischen und moralischen Standpunkt zu folgen: jener behauptet den angeborenen Charakter des Guten und Bösen, dieser die Freiheit als die alleinige Ursache beider. Die Standpunkte sind beide begründet und müssen vereinigt gelten; sie sind vereinigt, sobald der Mensch als der freie Urheber seiner angeborenen guten oder bösen Beschaffenheit angesehen werden darf. Da nun der empirische Charakter dieser freie Urheber nicht sein kann, so ist der Ursprung des Guten und Bösen im intelligibeln Charakter zu suchen. Nur müssen diese angeborenen Beschaffenheiten, deren Urheber wir selbst sind, von anderen Beschaffenheiten, welche auch angeboren, aber nicht durch uns selbst verursacht sind, wohl unterschieden werden. Die letzteren bestimmt die Natur, nicht die Frei-

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur. (A. A. Bd. VI. S. 3–11; S. 19—25. Vgl. besonders S. 23.) Schillers Aufsatz über Anmut und Würde erschien im 3. Stück der Thalia. (1793.) Vgl. meine Schiller-Schriften. Zweite Reihe. (1891.) Schiller als Philosoph. I. Buch. Kap. V. S. 253—272.

heit, sie sind uns gegeben und bilden unsere Anlagen, die, sofern sie zur Möglichkeit der menschlichen Natur als solcher gehören, ursprüngliche sind. Anlagen sind als solche weder gut noch böse, denn es ist nicht der Wille, der sie macht. Wenn es die Anlagen wären, die den Charakter bestimmen, so würde dieser ein Werk der Natur und von Moralität nicht weiter die Rede sein. Anlagen sind Naturzwecke, die selbst wieder Mittel zu moralischen Zwecken sind; der sittliche Endzweck ist das Gute, daher kann kein natürliches Mittel zum Bösen bestimmt sein, sonst wäre es selbst böse. Alle ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur sind daher Mittel zum Guten, aber der Wille ist an diese ihre Bestimmung nicht gebunden und kann sich durch den Mißbrauch ins Böse verkehren. Um nun jene angeborene Beschaffenheit, die entweder gut oder böse ist, von diesen ursprünglichen Anlagen, die an sich weder gut noch böse, aber in der Ordnung der Dinge nur zum Guten bestimmt sind, genau zu unterscheiden, müssen wir die letzteren feststellen.

Der Mensch ist ein lebendiges, denkendes und moralisches Wesen: die bloß organische Natur ist die Tierheit, die Vereinigung der lebendigen und vernünftigen Natur ist die Menschheit, die Vereinigung der vernünftigen und moralischen Natur ist die Persönlichkeit; die Anlage zum Leben ist animalisch, die zur Überlegung und Selbsterkenntnis ist menschlich, die zur Achtung vor dem Sittengesetz ist moralisch. An sich ist keine dieser Anlagen gut oder böse, an sich ist jede derselben von der Natur zum Guten bestimmt. Wenn der Wille die Richtung der moralischen Anlage nimmt und das Sittengesetz zu seiner Maxime macht, so ist er gut. Darin allein besteht das Gute. Es hängt vom Willen ab, welche von den ursprünglichen Anlagen, welche ebensoviele Triebfedern sind, als die herrschende gilt. Wenn die oberste Triebfeder nicht das Sittengesetz ist, nicht dieses allein, so ist der Wille böse. Denken wir uns den Willen unter der Herrschaft der animalischen Triebe, so daß die menschliche und moralische Natur unter die tierische herabsinken, so entstehen die sogenannten viehischen Laster, wie Völlerei, Wollust, wilde Gesetzlosigkeit; denken wir uns den Willen unter der Herrschaft bloß der natürlichen Vernunft, so ist sein einziges Ziel das eigene Wohl, so sucht das Individuum nichts anderes als seine Glückseligkeit, seine größtmögliche Geltung, seine Vorteile auf Kosten und zum Schaden der anderen, mit seiner Selbstliebe steigen die feindlichen und gehässigen Gesinnungen, wie Bosheit, Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude, sie wachsen ins Unermeßliche und bilden die sogenannten

teuflischen Laster. Also nicht in der Anlage als solcher liegt das Böse, sondern in dem Verhältnis der Anlage zum Willen, in der Anlage, sofern sie Triebfeder wird; nicht in der Triebfeder als solcher liegt das Böse, sondern in ihrem Verhältnisse zum Sittengesetz: darin also, daß die Triebfedern der tierischen Natur oder der klugen Selbstliebe im menschlichen Willen mehr gelten als das Sittengesetz, daß sie dem letzteren übergeordnet und nicht, wie es die Pflicht verlangt, schlechterdings untergeordnet sind. Das Sittengesetz ist Maxime. Was sich dem Sittengesetze vergleicht, sich mit demselben in gleicher oder größerer Berechtigung behauptet, gilt als Maxime. Es ist also klar, worin allein das Böse besteht: nicht in der Anlage, auch nicht in der bloßen Triebfeder, sondern in der Triebfeder, sofern sie Maxime ist und die Richtschnur des Willens wie der Handlungen bestimmt: das Böse besteht in den Triebfedern, welche nicht das Sittengesetz selbst sind. Wenn die unteren Anlagen (alle, ausgenommen die moralische) Willensmotive oder Triebfedern werden, wenn diese Triebfedern als Maximen gelten, so herrscht im menschlichen Willen die niedere Natur über die höhere: diese Herrschaft ist das Böse.

Jetzt erst ist die Frage, um die es sich handelt, soweit entwickelt, daß ihr Sinn einleuchtet und die Auflösung versucht werden kann. Der Mensch ist von Natur entweder gut oder böse. Wenn der menschliche Wille vermöge seiner ursprünglichen Richtung das Sittengesetz zu seiner Maxime macht, so ist er von Natur gut; wenn er vermöge seiner ursprünglichen Richtung eine andere Triebfeder zur Maxime erhebt und auf diese Weise die Ordnung der Triebfedern umkehrt, so ist er von Natur böse. Genau dieses ist der fragliche und zu entscheidende Punkt.[1]

4. Das böse Herz oder der Hang zum Nichtguten.

Der Schauplatz, auf dem allein wir das Gute oder Böse antreffen, ist die Willensrichtung, welche verschiedene Wege nimmt, je nachdem der Wille diese oder jene Maxime ergreift, diese oder jene Triebfeder zu seiner Maxime macht. Um unsere Frage zu entscheiden, müssen wir die Willensrichtung bis zu ihrer Wurzel verfolgen, die der bestimmten Handlungsweise und dem empirischen Charakter selbst vorhergeht. Das Element der Willensrichtung ist Willensneigung oder Hang. Hang ist nicht Trieb: den Trieb macht die Natur, den Hang der Wille; unsere

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. (A. A. Bd. VI. S. 26—28.)

Triebe sind nicht unsere eigene Tat, unser Hang ist Willensdisposition, elementare Willensrichtung. Wenn dieser Hang sich auf das Sittengesetz richtet, so ist der Mensch von Natur gut; wenn nicht, so ist er von Natur böse.

Durch diese Bestimmung fassen wir das Böse in seinem weitesten Umfange: es ist das kontradiktorische (nicht bloß konträre) Gegenteil des Guten. Böse ist der Hang zu allem, was nicht das Sittengesetz selbst ist: dieser Hang ist das böse Herz, die Empfänglichkeit für alles außer der Pflicht. „Der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, daß dieses allein zur Triebfeder hinreichend sei. Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Denkungsart nach).“ In diesem weiten Gebiete des Bösen dürfen gewisse Stufen unterschieden werden, die zwar nach ihrem moralischen Unwerte gleich, aber an Bosheit verschieden sind. Wenn das Sittengesetz nicht die alleinige Triebfeder des Willens ist, so sind drei Fälle möglich: entweder wird der Wille durch keinerlei Maximen bestimmt, oder nicht allein durch das Sittengesetz, sondern auch durch andere Triebfedern, oder endlich durch Maximen, die dem Sittengesetze direkt zuwiderlaufen. Wenn überhaupt keine Grundsätze, sondern nur Begierden und Neigungen den Willen treiben, so ist die Natur stärker als der Wille, dieser also schwach: darin besteht die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur. „Das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt.“ Wenn sich mit der Pflicht noch andere Triebfedern vermischen und die Selbstliebe mit in den Beweggrund der Handlung einfließt, so besteht darin die Unlauterkeit des menschlichen Herzens. Wenn endlich statt des Sittengesetzes die entgegengesetzte Maxime den Willen bestimmt und die Selbstsucht nicht bloß als mitwirkende Triebfeder die Gesinnung trübt, sondern als alleinige Maxime herrscht, so besteht darin die Bösartigkeit des Willens, die Verderbtheit oder Verkehrtheit des menschlichen Herzens. Wenn nun der Wille in seiner ursprünglichen Richtung oder in seinem Hange sich von dem Sittengesetz abwendet und durch diese Abweichung die Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bösartigkeit in die menschliche Natur einführt, so ist der Mensch von Natur böse: dieser Hang ist der erste Grund oder die Wurzel des Bösen. Als Hang ist er Willensrichtung, also Willenstat vor der wirklichen empirischen Handlung, also verschuldet und darum selbst böse: er ist das ursprüngliche Böse, die Ursünde im Menschen, das «peccatum originarium», womit verglichen alle anderen bösen Handlungen Folgen oder «peccata deri-

vata» sind. Die ganze Frage läuft also darauf hinaus: ob sich der Wille in seinem ursprünglichen Hange vom Sittengesetz abwendet oder nicht?[1]

II. Das radikale Böse in der menschlichen Natur.

1. Die Tatsache der bösen Gesinnung.

Um diese Frage zu entscheiden, hören wir zuerst, was die Erfahrung bezeugt, soweit dieselbe imstande ist, die sittliche Natur der Menschheit zu erkennen. Es sei die menschenkundigste Erfahrung in ihrem größten Umfange, die uns Auskunft geben soll, wie sie den empirischen Charakter des Menschen in allen Zeiten, in allen Lagen des Lebens, in allen Zuständen der Bildung findet. Überall erscheint der Mensch im Widerspruche nicht bloß mit dem Sittengesetze, sondern gegen dasselbe, nicht bloß in einem den Forderungen der Pflicht ungleichen Zustande, den selbst die Tugend nicht ganz überwindet, sondern in einer davon abgewendeten Richtung, die aus dem bösen Herzen hervorgeht. Wenn bei den rohen Naturvölkern die Triebe und Begierden bis zur äußersten Wildheit, die Leidenschaften des Hasses und der Rache bis zur äußersten Grausamkeit sinn- und zügellos walten, so läßt sich dieser sittenlose Zustand aus dem Naturtriebe, aus der Roheit der Natur und aus dem Mangel aller Bildung erklären. Wenn man aber bemerkt, daß die Grausamkeit nicht bloß eine Folge blinder Leidenschaft, sondern ein Objekt der Lust ist, daß diese Kinder der Natur ohne jede Rachbegierde martern können, bloß um sich an fremden Qualen zu erfreuen, so hat eine solche ungereizte, durch keinen Naturtrieb motivierte Grausamkeit keinen anderen Grund als die natürliche Bosheit.

Betrachten wir die Menschen im Zustande der am weitesten vorgerückten Bildung und prüfen ihr Inneres, so verstecken sich zwar die Gesinnungen, so gut es geht, unter dem Scheine der Tugend, aber dicht unter der Oberfläche zeigt sich überall der wurmstichige Kern. Hinter dem Vertrauen, so aufrichtig es zu sein scheint, liegt immer noch irgendeine geheime Falschheit, gegen die empfangene Wohltat regt sich der Undank, gegen fremdes Glück der Neid, gegen fremdes Unglück die Schadenfreude, und selbst das herzliche Wohlwollen ist nicht so rein, daß nicht die Bemerkung möglich wäre: „es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfalle". Das moralische

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur. (A. A. Bd. VI. S. 28—32.)

Urteil selbst wird abgestumpft und durch den Schein bestochen; wer nicht das Laster unverhohlen zur Schau trägt, wer den selbstsüchtigen Sinn mit Anstand bedeckt, heißt schon gut in der gebildeten Gesellschaft: „hier gilt derjenige für gut, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist“.

Wenn man die Gesinnungen entblößt, die unter dem Tugendscheine nicht eben tief versteckt sind, und sie ernsthaft und unverblendet ansieht, so trifft man jeden an einer Stelle, wo er im geheimen Hinterhalt liegt gegen den andern. Mitten im Herzen der Welt lebt unverwüstlich der alte Naturzustand. Diese sittliche Verfassung der Menschen zu erklären, reicht die einfache Selbstliebe nicht hin. Es ist die Selbstliebe nicht in ihrer einfachen, sondern in ihrer übertriebenen Geltung, es ist die zur Herrschaft, zur Maxime erhobene Selbstliebe: die Selbstsucht, die nicht der Naturtrieb macht, sondern der Wille. Nicht bloß in den einzelnen, auch in den großen Verhältnissen der Menschheit führt sie die Zügel. Auch die Völker liegen widereinander in diesem geheimen Hinterhalt, woraus von Zeit zu Zeit die Furie der Kriege hervorbricht, welche die Selbstsucht an allen Enden, in allen ihren Gestalten entfesselt und keinen Zweifel darüber läßt, wie es im Innern der Menschen aussieht.[1] So verhält es sich mit dem empirischen Menschencharakter. Wo man ihn immer findet und soweit man ihn immer verfolgt, erscheint er nicht etwa in seiner äußeren Handlungsweise, sondern in seiner Denkungsart als dem Sittengesetz abgeneigt, als innerlich auf das Gegenteil des Guten gerichtet, d. h. als böse. Wie erklärt sich diese allgemeine, von dem gesamten Menschengeschlecht geltende, von aller Erfahrung bezeugte Tatsache?

Offenbar wird der Erklärungsgrund in einer Bedingung gesucht werden müssen, welche zur menschlichen Natur als solcher gehört, sonst könnte die Tatsache des Bösen nicht so umfassend sein, wie sie ist; offenbar wird jene Bedingung keine unfreiwillige, unwillkürliche, naturgesetzliche sein dürfen, sonst würde die zu erklärende Tatsache den Charakter des Bösen verlieren, also überhaupt nicht stattfinden. Nun sind die beiden Bedingungen, die zur menschlichen Natur als solcher gehören, Sinnlichkeit und Vernunft. In welcher von beiden liegt der Grund des Bösen? Wenn man ihn bloß in der Sinnlichkeit findet und also die animalische Natur allein für die Beherrscherin des mensch-

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. III. Der Mensch ist von Natur böse. (A. A. Bd. VI. S. 32—39.)

lichen Willens hält, so ist der letztere tierisch, aber nicht böse. Die Sinnlichkeit kann daher der zureichende Erklärungsgrund nicht sein, denn sie erklärt zu wenig. Wenn man den Grund des Bösen bloß in die menschliche Vernunft setzt, so müßte sich diese in ihrem Ursprunge von dem Sittengesetze losgerissen und moralisch vollkommen verdunkelt haben, sie müßte als ein abgefallener und böser Geist gelten, unter dessen Herrschaft wir genötigt sind, nur das Gegenteil des Guten zu wollen und im Widerspruch gegen das Sittengesetz zu beharren: dann wäre der Mensch gleich einem gefallenen Engel, er wäre nicht mehr Mensch, sondern Dämon, und sein Wille nicht böse, sondern teuflisch, d. h. nichts als böse. Die Vernunft als solche kann demnach auch nicht der zureichende Erklärungsgrund des Bösen sein: sie erklärt zu viel.

Da wir den Grund des Bösen weder in der sinnlichen noch in der denkenden Natur suchen dürfen, so finden wir ihn vielleicht in der Vereinigung beider. Die Vernunft für sich (die reine Vernunft) enthält keinen anderen Antrieb als das Sittengesetz, die Sinnlichkeit für sich keine anderen Triebe als die natürlichen Begierden, die Befriedigung fordern. Wenn sich mit diesen Begierden die Vernunft verbindet und selbst nichts anderes sucht als das Wohl des Individuums, so entsteht die natürliche Selbstliebe. In der menschlichen Natur finden sich beide Triebfedern zugleich, die Selbstliebe und das Sittengesetz. Wenn in der menschlichen Natur kein anderer Antrieb als das Sittengesetz wäre, so könnte der Mensch gar nicht böse sein; wenn in ihm der Antrieb des Sittengesetzes gar nicht wirkte, so könnte er nur böse sein, womit zugleich der Charakter des Bösen aufgehoben wäre, denn was nur böse sein kann, ist durch ein unwiderstehliches Gesetz dazu gezwungen, aber die Möglichkeit des Bösen reicht nur soweit als die Freiheit. Die Antriebe der Selbstliebe und der moralischen Vernunft wirken in der menschlichen Natur zugleich. Wenn nun der Unterschied des Guten und Bösen schon in dem Unterschiede der Triebfedern enthalten wäre, so müßte der Mensch von Natur beides zugleich sein, was unmöglich ist.

Der Unterschied des Guten und Bösen liegt nicht in der Beschaffenheit der Triebfedern, sondern in deren Geltung oder in dem Werte, den die Triebfedern im menschlichen Willen behaupten: d. h. der Unterschied liegt einzig und allein in den Maximen. Nicht der Antrieb des Sittengesetzes ist gut, sondern daß diese Triebfeder die oberste Geltung in unserem Willen behauptet, daß alle anderen ihr schlechterdings untergeordnet sind; nicht die Antriebe der Sinnlichkeit und

Selbstliebe sind böse, sondern daß sie im menschlichen Willen das Regiment führen, daß sie mehr gelten als das Sittengesetz: darin allein besteht das Böse. Triebfedern, so verschiedenartig sie sind, können zusammenwirken und denselben Schauplatz einnehmen, Maximen dagegen schließen sich aus. Die letzteren bestimmen die Geltung, das Verhältnis, die Ordnung der Triebfedern. Die Ordnung kann nur eine sein. Unmöglich können Selbstliebe und Sittengesetz zugleich die oberste Triebfeder bilden. Das Böse ist die Selbstliebe als oberste Triebfeder oder als Maxime, das Gute ist das Sittengesetz als Willensprinzip: unmöglich also kann der Mensch von Natur gut und böse zugleich sein.

Das Böse liegt nicht in den Triebfedern, sondern in der Ordnung der Triebfedern, in der Umkehr der moralischen Ordnung. Die Herrschaft des Sittengesetzes ist die moralische Ordnung, die Herrschaft der Selbstliebe ist deren Umkehrung; diese macht nicht die Natur, nicht die Anlage, nicht die Materie der Triebfedern, sondern einzig und allein der Wille: nur im Willen und durch ihn können überhaupt die Triebfedern umgekehrt werden. Der einzige, zureichende Erklärungsgrund des Bösen ist demnach der menschliche Wille, der in seiner ursprünglichen Richtung die Ordnung der Triebfedern umkehrt, sich von dem Sittengesetz abwendet und an die Triebfedern der Sinnlichkeit hängt. Weil dieser Hang den empirischen Charakter des Menschen bedingt, also nicht zu dessen Wirkungen gehört, darum ist er nicht erworben, sondern angeboren oder natürlich. Wir verstehen unter „natürlich" an dieser Stelle das Gegenteil nicht der Willkür (Freiheit), sondern der Bildung. Der Hang zum Bösen ist nicht von außen in die menschliche Natur eingeführt worden, er ist nicht im Laufe der Zeit erworben, er ist der menschlichen Natur nicht angebildet, sondern ihr eigen: d. h. er ist angeboren oder natürlich. Dieser natürliche Hang entspringt nur im Willen, er ist eine Willenstat, also moralisch, zurechnungsfähig, schuldig; diese Schuld liegt in der ersten Willensrichtung, in der Wurzel des Willens, von hier aus ist der letztere im Prinzip verdorben worden; daher ist jener natürliche und zugleich moralische Hang zum Bösen radikal: er ist „das radikale Böse in der menschlichen Natur".

Das Böse in seinen verschiedenen Gestalten der Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bösartigkeit ist unsere eigene Schuld. Die Schuld der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit ist der schwache Wille, der nicht den Vorsatz zum Bösen hat, dem aber die Kraft zum Guten fehlt; die Schuld der Bösartigkeit ist der böse Wille, der sich mit Absicht gegen das

Sittengesetz kehrt. Der schwache Wille richtet sich auf etwas anderes als das Sittengesetz, er ist nur auf das Gute nicht gerichtet, der böse richtet sich auf das Gegenteil des Sittengesetzes. Beides ist moralische Schuld. Verglichen mit der Schuld im juristischen Sinne, könnte der schwache Wille «culpa», der böse «dolus» genannt werden: dieser ist die eigentliche Tücke des menschlichen Herzens, die nicht bloß den Keim des Bösen nährt, sondern den des Guten untergräbt und die Gesinnung in der Selbstsucht verhärtet. Hier gilt die Selbstliebe als Maxime, als oberstes und alleiniges Motiv des Willens; das Böse wird vermieden, nur soweit es schädlich ist oder der Selbstliebe widerspricht, das Gute wird angenommen als der täuschende Schein, hinter welchem sich die Selbstliebe am wohlsten befindet, es wird angenommen, nur soweit es sich mit der letzteren verträgt. So wird die Gesinnung im Innersten verdorben. Nichts wird bereut als die schädlichen Folgen der Handlung, Reue ist nichts anderes als der Verdruß über eine zweckwidrige und unkluge Handlung: Verdruß aus Selbstliebe. Diese Art Reue nennt man Gewissen, und wenn man sich über die schlimmen Folgen seiner törichten und schlechten Handlungen nur recht von Grund aus ärgert, so bildet man sich ein, wunder wie gewissenhaft zu sein, labt sich an seiner eigenen Gewissensstrenge und schmeichelt der Selbstliebe neben anderen Vorzügen auch mit dieser Tugend.

Das unechte, sogenannte Gewissen, womit die menschliche Tücke das echte verdunkelt, ist bei jeder Nichtswürdigkeit ruhig, wenn nur die schlimmen Folgen ausbleiben; es ist das Gewissen des Spielers, welches nur aufwacht, wenn er verliert, und vollkommen schlummert oder vielmehr sich ganz zufrieden fühlt, wenn er gewinnt. Die Selbstliebe als Maxime kennt nur einen Zweck: ihren Vorteil; mit diesem verglichen, gilt ihr alles andere bloß als Mittel, nichts schätzt sie höher, auch nicht die Menschenwürde, weder die eigene noch weniger die fremde. An die Stelle der Menschenwürde tritt der Scheinwert, welchen allein die Selbstliebe sucht. Hier gilt, was jenes Mitglied des englischen Parlaments öffentlich erklärte: „ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggibt". Beurteilen wir diese in der Menschheit eingewurzelte Gesinnungsweise aus dem moralischen Gesichtspunkte, so müssen wir dem Ausspruche des Apostels beistimmen: „da ist keiner, der Gutes tut, auch nicht einer".[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. III. Der Mensch ist von Natur böse. (A. A. Bd. VI. S. 32—39.)

2. Die Erbsünde.

Wir haben das Böse bis zu seiner Wurzel verfolgt, bis zu jenem Hange, den sich der menschliche Wille in seiner ersten Richtung gegeben hat, der die in unserer Natur wirksamen Triebfedern umkehrt, die Selbstliebe zur Maxime des Willens erhebt und in das Zentrum der Gesinnung aufnimmt. Woher rührt dieser Hang? Wie erklären wir diesen Ursprung des Bösen?

Der Grund des Bösen ist die Freiheit. Jener Hang selbst ist eine Tat der Willkür, sonst wäre er ein Trieb der Natur, die als solche niemals die Wurzel des Bösen sein kann. Der Hang zum Bösen ist selbst schon böse, er ist das radikale Böse. Das Böse kann nur aus dem Bösen erklärt werden, nicht aus dem, was nicht böse ist: weder aus der Natur noch aus dem Guten. Der erste Keim zum Bösen ist schon die böse Willensneigung selbst.

Die Freiheit ist eine intelligible Ursache. In der Zeitfolge der Begebenheiten gibt es keine Freiheit, daher darf nicht in der Zeit die Ursache des Bösen gesucht werden. Nie erklärt sich das Böse aus dem vorhergehenden Zustande: der Grund einer bösen Handlung liegt nicht in den früheren Handlungen, sonst wäre die gegenwärtige eine notwendige Folge der vergangenen und eben deshalb nicht böse. Der Grund unserer sündhaften Beschaffenheit kann also nicht darin gesucht werden, daß auch unsere Eltern sündhaft waren und auch deren Eltern und zuletzt die ersten Menschen, so daß sich das Böse von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt: eine solche Fortpflanzung wäre Anerbung. Was wir erben, ist nicht unsere Tat, also auch nicht unsere Schuld: daher läßt sich das Böse nicht anerben. Hier ist der Punkt, wo wir die Vorstellung von einem angeerbten Bösen, weil sie der Freiheit und darum der Natur des Bösen selbst widerstreitet, zurückweisen müssen. Wie man sich diese Anerbung auch vorstellen möge, ob medizinisch als eine „Erbkrankheit", oder juristisch als eine „Erbschuld", oder theologisch als „Erbsünde": in allen Fällen gilt als der Grund des Bösen ein vorhergehender Zustand, eine zeitliche Ursache, also nicht die Freiheit. Die kantische Lehre vom radikalen Bösen in der Menschennatur muß von dem Dogma der Erbsünde wohl unterschieden werden, sie teilt mit diesem nur den tiefsinnigen Gedanken von der Ursprünglichkeit des Bösen. Das Böse ist nicht Rasse: der Grund desselben liegt nicht in der Zeugung, sondern im Willen.[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten

3. Das Böse als Fall.

Nur die zeitlichen Ursachen sind erkennbar, nicht die intelligibeln: der Ursprung des Bösen ist darum unerforschlich. Wäre der Grund des Bösen erkennbar, so müßte er zeitlich sein; wäre er zeitlich, so müßte das Böse eine notwendige Folge sein; womit seine Freiheit und mit dieser seine Schuld und Zurechnungsfähigkeit, d. h. sein ganzer Charakter aufgehoben wäre. Das Böse folgt nicht wie eine Zeitbegebenheit auf eine andere; die Zeitfolge geschieht nach dem Gesetz der Kausalität und Stetigkeit: daher läßt sich das Böse nicht als Zeitfolge oder Glied einer stetigen Veränderung begreifen, es ist nicht allmählich geworden, also überhaupt nicht geworden, sondern es ist. Jenes stetige Zunehmen oder Wachsen des Bösen, wie wir es an menschlichen Charakteren in der Erfahrung wahrnehmen, setzt schon in seinem ersten Beginn das Böse voraus: es ist kein Wachsen des Bösen, sondern ein Wachsen im Bösen.

Wollen wir uns den Ursprung des Bösen sinnbildlich in einer Zeitbegebenheit vorstellen, gleichsam den Anfang der Sünde, so müssen wir die Vorstellung des stetigen Geschehens verlassen, der Zusammenhang reißt in dem Moment, wo das Böse eintritt; mit dem früheren Zustande verglichen, erscheint dasselbe nicht als Folge, sondern als Fall, wie auch die Bibel den Ursprung der ersten Sünde nicht als Folge der Unschuld, sondern als Abfall von Gott darstellt, als den gewollten Ungehorsam gegen das göttliche Verbot, als den Hang des Menschen zur Abweichung von dem Gesetz, als die Verführung des Menschen durch einen bösen Geist, d. h. als die unerforschliche, durch keine empirische Ursache begreifliche, böse Neigung. In diesem Spiegel erblicke jeder seine Schuld. So verhält es sich mit dem Bösen in der Menschennatur überhaupt. Was von Adam erzählt wird, gilt von allen. «Mutato nomine de te fabula narratur!» In diesem Sinne, nicht in dem der Erbsünde, gilt das Wort: „in Adam haben alle gesündigt".[1]

III. Die Erlösung vom Bösen.

1. Das Gute als Selbstbesserung.

Wenn aber der Mensch von Natur böse ist, wo bleibt die Möglichkeit des Guten? In dieser Frage liegt das eigentliche Glaubens-

Auflage. Erstes Stück. IV. Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur. (A. A. Bd. VI. S. 39—41. S. 200—202.)

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. IV. (Bd. VI. S. 41—44.)

problem. Wie können wir vom radikalen Bösen erlöst werden? Die menschliche Natur ist vermöge ihrer Anlagen ursprünglich zum Guten bestimmt, aber sie ist nicht ursprünglich gut, sondern durch ihren dem Sittengesetz abgewendeten Hang ursprünglich böse. Sie soll gut sein: dies fordert mit unbedingter Notwendigkeit die sittliche Vernunft, der kategorische Imperativ. Was die menschliche Natur unbedingt sein soll, muß sie auch sein können. Hier gilt der praktische Satz: „du kannst, denn du sollst!“ Da wir nicht gut sind, so sollen wir es werden, also können wir es werden. Aber wie kann aus einer Natur, welche radikal böse ist, das Gute hervorgehen? Wie ist von dieser bösen Beschaffenheit der Übergang zum Guten möglich? Wie kann der Böse aufhören, böse zu sein, wie kann er anfangen gut zu werden? In diesem Punkte liegt das Problem.

Nur der Wille ist gut oder böse. Der Wille sind wir selbst. Was wir durch ihn sind oder werden, dazu können nur wir selbst allein uns machen. Das erste ist, daß wir uns selbst helfen. Aber böse, wie wir durch jenen ursprünglichen, unvertilgbaren Hang sind, scheinen wir zu einer solchen sittlichen Selbsthilfe unfähig. Doch ist mit dem Bösen die Möglichkeit des Guten in uns nicht vertilgt. Das radikale Böse ist nicht das absolut Böse. Der Antrieb des Sittengesetzes lebt in uns zugleich mit den Antrieben der Selbstliebe und Sinnlichkeit, das radikale Böse ist die Umkehrung dieser Triebfedern: in dieser Umkehrung wird die Triebfeder des Sittengesetzes den anderen untergeordnet. Unterordnung ist nicht Vernichtung. Mit dem Sittengesetz in uns lebt die Anlage und die Möglichkeit des Guten; böse ist nur der Hang zum Gegenteil, der gewollte Widerspruch gegen das Gute. Dieser Widerspruch wäre unmöglich, wenn nicht das Gute als Antrieb und Anlage in uns gegenwärtig wäre. So ist die Möglichkeit des Guten selbst dem radikalen Bösen gegenüber unauslöschlich und unvertilgbar.[1]

2. Das Gute als Wiedergeburt.

Wir können nicht begreifen, wie das Böse entsteht; wir können ebensowenig begreifen, wie das Gute entsteht, denn die Entstehung ist in beiden Fällen eine Tat der Freiheit, eine intelligible Tat, also

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. Allg. Anmkg. Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft. — In der ersten Ausgabe des Werkes bildete diese Betrachtung Nr. V des ersten Stücks. Wir folgen der Einrichtung der zweiten Ausgabe (1794). Bd. VI. S. 44—53.

ein durch die menschliche Vernunft nicht zu erklärender Vorgang. Einen Übergang vom Bösen zum Guten gibt es nicht, dieser wäre eine stetige Veränderung, worin keine Sprünge stattfinden und wir also in einem und demselben Momente beides zugleich sein müßten, was unmöglich ist. Wenn aber das Ende des Bösen und der Anfang des Guten nicht zugleich eintreten, wenn nicht ein und dasselbe Wesen in einem und demselben Momente zugleich gut und böse sein kann, so gibt es von dem einen zum andern keinen Übergang.

Das Gute kann nur aus dem Guten entstehen, wie das Böse nur aus dem Bösen. Wir können im Guten allmählich zunehmen, allmählich zum Besseren fortschreiten, unsere Grundsätze befestigen, unsere Sitten ändern, aber die Voraussetzung ist, daß wir das Gute wollen. Die stetige Veränderung, welche in einem allmählichen Übergehen zum Besseren besteht, ist Reform. Der Anfang des Guten im Menschen, die Wurzel seiner Besserung bildet sich nicht in einer stetigen Veränderung, also nicht in Weise der Reform. Gut werden, heißt den Willen auf das Sittengesetz richten und von jenen anderen Triebfedern, an denen er hängt, ablenken, das Sittengesetz zur obersten Maxime erheben und die moralische Ordnung der Triebfedern im Willen wiederherstellen. Diese Wiederherstellung, die statt der früheren Ordnung die entgegengesetzte einführt, ist kein allmählicher Übergang, keine Reform, sondern eine Revolution im Innern des Menschen, eine vollkommene Umwandlung in der Denkungsart, ein unvermittelter, plötzlicher, unwandelbarer Entschluß, nicht eine Besserung der Sitten, sondern die Gründung eines Charakters: es ist, wie die Bibel sagt, Wiedergeburt, das Anziehen eines neuen Menschen. In dieser Wiedergeburt besteht der Anfang des Guten: von hier aus entspringt der stetige Fortschritt und das Wachstum im Guten. Wir begreifen, daß eine solche Wiedergeburt stattfinden soll, daß ohne sie gar keine Selbstbesserung möglich ist, aber wir können nicht erklären, wie sie geschieht.[1]

3. Die Erlösung als Gnadenwirkung.

Die Erlösung des Menschen vom Bösen bildet den Kern des Glaubens. Was aber die Möglichkeit einer solchen Erlösung betrifft, so scheidet sich hier der Vernunftglaube vom Offenbarungsglauben, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft von der Religion außerhalb dieser Grenzen. Die moralische Selbsterhebung von der bösen

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 44—51.)

zur guten Gesinnung, diese innere Umwandlung der menschlichen Natur, diese innerste Herzensänderung ist ein durch die natürliche Vernunft schlechterdings unbegreiflicher Vorgang. Wir können nicht einsehen, wie die Selbstbesserung in der Wurzel möglich ist, während wir doch begreifen, daß sie sein soll. Diese Unbegreiflichkeit gibt dem Glauben den ersten Anstoß, die Vernunftgrenzen zu übersteigen und die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu gründen. Ist die Selbstbesserung unbegreiflich, so ist sie auch unmöglich, so kann der Mensch von sich aus und vermöge des eigenen Willens niemals gut werden; also bleibt er entweder böse oder er muß seine Besserung von Gott erwarten, und zu dieser bedarf er mehr als nur des göttlichen Beistandes. Wenn uns Gott nur helfen soll, so muß der menschliche Wille mithelfen und auch von sich aus etwas zu seiner Besserung tun; aber böse, wie er ist, kann er selbst nichts dazu beitragen. Seine Besserung ist unmöglich, soweit sie auf ihm selbst ruht, sie ist daher Gottes alleinige Wirkung: von seiten des Menschen durch gar nichts verdient, von seiten Gottes durch gar nichts bedingt: sie ist eine Gnadenwirkung, der Durchbruch der göttlichen Gnade in der sündhaften Menschennatur, eine auf wunderbare Weise erfolgte Umwandlung.

Auf die Unmöglichkeit der Selbstbesserung gründet sich der Glaube an die Gnadenwirkungen Gottes. Dieser Glaube steht dem Vernunftglauben entgegen. Die Vernunft bejaht die Selbstbesserung und ist der Möglichkeit derselben gewiß, nicht aus wissenschaftlichen, sondern aus sittlichen Gründen: eben diese Gewißheit ist Glaube (Vernunftglaube). Der entgegengesetzte Glaube erwartet alles Gute nur von Gott und nichts von dem menschlichen Willen, der, verstrickt in das Böse, keine Kraft hat zum Guten. Auf Grund dieses Glaubens hoffen wir von Gott, daß er uns vermöge seiner Güte glücklich machen werde, und wenn die Bedingungen zur Glückseligkeit unsere Besserung ist, so hoffen wir, daß er uns vermöge seiner Gnade und Allmacht bessern und heiligen werde; wir selbst können nichts weiter, als diese beiden Geschenke von Gott wünschen und erbitten und alles äußerlich tun, was ihm gefällig ist, damit wir uns seinen Willen geneigt machen und seine Gunst erwerben. So entsteht der Glaube ohne moralischen Kern: seine Absicht ist die Erwerbung der göttlichen Gunst, sein Mittel das äußere gottgefällige Tun, das gottesdienstliche Handeln, der Kultus. Die moralische Religion ist nur eine. Im Widerspruche mit ihr sind alle anderen Religionen gottesdienstliche Handlungen oder Kulte, in

der menschlichen Absicht geübt, sich dadurch den göttlichen Willen geneigt zu machen. „Man kann alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des bloßen Kultus) und die moralische, das ist die Religion des guten Lebenswandels, einteilen.“[1]

Der Glaube an die Gnadenwirkungen beruft sich auf eine innere Erfahrung, eine plötzliche Erleuchtung, einen Durchbruch göttlicher Wirksamkeit. Eine solche Erfahrung zu machen, hat die menschliche Vernunft kein Organ; eine Erfahrung aber, welche die Vernunft nicht machen kann, ist nicht wirklich, sondern eingebildet. Der Glaube an Einbildungen ist „Schwärmerei“. Selbst wenn es solche Erfahrungen gäbe, so ließe sich durch nichts erkennen, daß sie göttliche Gnadenwirkungen sind; die göttliche Ursache ist unerkennbar, also sind es auch die Gnadenwirkungen Gottes. Der Glaube daran hat keinen Grund in der theoretischen Vernunft, er hat auch keinen in der praktischen: diese sagt, was wir tun sollen, um durch Würdigkeit glückselig zu werden; jener Glaube will, daß wir nichts tun, sondern alles von Gott erwarten sollen, er ist daher praktisch wie theoretisch gleich wertlos.

Die kantische Glaubenslehre erblickt auf jedem ihrer Standpunkte die gegenüberliegende Stellung, welche die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft einnimmt. Dem Glauben an die Selbstbesserung oder an die Wiedergeburt des Menschen liegt gegenüber der Glaube an die Gnadenwirkungen Gottes. Was beide Glaubensstellungen scheidet, ist die Vernunftgrenze; aber weil sie diesseits und jenseits einer gemeinschaftlichen Grenze liegen, berühren sie sich gegenseitig und sind einander benachbart. Was an die moralische Religion angrenzt und gleichsam neben ihr liegt, ohne ihr wesentlich anzugehören, nennt Kant ein „Parergon“, und als solche Parerga behandelt er jedesmal die Glaubensstellungen jenseits der moralischen Religion. Innerhalb der letzteren sind sie nebensächlich.[2] So verhält sich die moralische Religion zu dem Glauben an die Gnadenwirkungen nicht absolut ausschließend, sie bestreitet nicht die Möglichkeit solcher Wirkungen, sie macht daraus nur nicht die Hauptsache oder das eigentliche Glaubensobjekt; sie glaubt an die Wiedergeburt und die Möglichkeit der Selbstbesserung des Menschen, sie verwirft jeden Glauben, der

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. Allg. Anmkg. (B. VI. S. 51—52.)

[2] Ebendas. Erstes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 215 u. 216. Diese Anmerkung unter dem Text [in der Akademieausgabe mit † bezeichnet] ist ein Zusatz der 2. Ausgabe.)

eine Besserung des Menschen ohne die Bedingung der Wiedergeburt und der selbsteigenen inneren Umwandlung für möglich hält; es könnte sein, daß die menschliche Selbsthilfe zum Guten nicht ausreicht, daß unsere Erlösung des göttlichen Beistandes bedarf; aber um diesen zu empfangen, ist die erste Bedingung unsere Empfänglichkeit, und dazu ist die erste Bedingung unsere Wiedergeburt. So hat der Glaube an die Wiedergeburt für den Glauben an die Gnadenwirkungen eine offene Seite: er läßt ihn als Parergon gelten, er läßt nur den Glauben an die Gnadenwirkungen nicht gelten, welcher in seinem Grunde die Möglichkeit der Wiedergeburt und der menschlichen Selbstbesserung aufhebt: ein solcher Glaube ist nach der praktischen Seite tot und nach der theoretischen eine leere Schwärmerei.

Die erste Bedingung unserer inneren Umwandlung ist demnach der Kampf mit dem Bösen.

Viertes Kapitel.

Der Kampf des guten und bösen Prinzips.

I. Der Glaube an das Gute.

1. Das moralische Ideal als Sohn Gottes.

Der Mensch ist in der Wurzel seines Willens böse. Wenn diese Wurzel aus der menschlichen Natur nicht ausgerottet werden kann, so sind wir unfähig zum Guten und unerlösbar vom Bösen; wir können auf der Oberfläche unseres im Innersten selbstsüchtigen Willens Menschen von guten Sitten und legalen Handlungen werden, aber nicht sittlich gute Menschen. Nun ist die Läuterung des Willens nur durch die Wiedergeburt und diese nur durch den Kampf mit dem Bösen möglich. Augustin nannte die Tugenden, welche nicht aus der Wiedergeburt entspringen, „glänzende Laster", Kant denkt in diesem Punkte nicht weniger rigoristisch als der christliche Kirchenvater, er ist nur etwas milder in seinem Ausdruck: ohne den Kampf mit dem Bösen erscheinen ihm alle menschlichen Tugenden als „glänzende Armseligkeiten".[1]

Gutes und Böses können nicht auf demselben Schauplatz in gleicher Macht zusammen bestehen, jedes fordert die oberste Geltung

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Von dem Kampf des guten Prinzipes mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. Bd. VI. S. 57–58 Anmkg.)

im menschlichen Willen oder die alleinige Macht über den Menschen. Geteilt zwischen beide kann diese Herrschaft nicht werden, sie gehört entweder dem Guten oder dem Bösen. Um zu entscheiden, wem sie von Rechts wegen gehört, müssen die Rechtsansprüche auf beiden Seiten untersucht und festgestellt werden. Es läßt sich voraussehen, mit welchen Gründen jede der beiden Parteien ihre Ansprüche auf die Herrschaft über den Menschen verteidigen wird. Das Böse beruft sich auf sein früheres Recht, denn es hat sich des menschlichen Willens zuerst bemächtigt, das Gute dagegen auf sein unbedingtes und letztes Recht, denn es ist das Endziel. Jenes hat die Priorität, dieses enthält die ewige Bestimmung.

Das Gute ist der Wille, dessen alleinige Richtschnur und Maxime das Sittengesetz ausmacht, das ist der Wille in völliger Übereinstimmung mit der Pflicht, die Menschheit in ihrer sittlichen Vollkommenheit. In diesem Zustande ist die letztere kein Gegenstand der Erfahrung; nicht der empirische, sondern nur der ideale Mensch ist der vollkommene. Die sittliche Lauterkeit ist die Aufgabe oder Idee des Menschen. Vorgestellt als ein Individuum, ist diese Idee das Ideal der Menschheit. Die vernünftigen Wesen in der Welt haben keinen höheren Zweck, als diesem Ideale gleichzukommen, die Welt keinen höheren, als vernünftige Wesen zu erzeugen: ihr Zweck ist die Menschheit, ihr Endzweck die sittlich geläuterte Menschheit oder die Herstellung des moralischen Ideals.

Es kann von keinem moralischen Weltzweck geredet werden ohne die Voraussetzung eines moralischen Welturhebers. Gilt das moralische Ideal als der Weltzweck, so muß Gott als der moralische Welturheber gelten: er hat die Welt erschaffen, damit sie jenen Zweck erfülle, er hat sie um des moralischen Ideals willen erschaffen. Dieses selbst ist demnach nicht geschaffen, sondern ewig, wie Gott. Die Idee der Menschheit ist unmittelbar göttlichen Ursprungs: sie ist, symbolisch ausgedrückt, „der ewige und eingeborene Sohn Gottes". Diese Idee ist der Zweck, zu und in welchem die Welt geschaffen worden, sie ist der göttliche Beweggrund der Schöpfung, das Schöpfungsmotiv, der Logos oder „das Wort, durch welches alle andern Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist".[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. Von dem Rechtsanspruch des guten Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen. a. Personifizierte Idee des guten Prinzips. (Bd. VI. S. 60 flgd.)

Das moralische Ideal ist die Idee der Menschheit in Individuo, dieses ideale Individuum ist ein vollkommener, d. h. göttlich gesinnter Mensch, es ist, symbolisch zu reden, „das vom Himmel zu uns herabgestiegene Ebenbild Gottes oder Urbild der Menschheit: der menschgewordene Sohn Gottes". In der göttlichen Gesinnung allein liegt die Vollkommenheit. Nun gibt es für die Gesinnung, diese innerste Willenseigentümlichkeit, keinen andern Ausdruck, wodurch sie sich betätigt und offenbart, als Leben und Lehre, keine andere Probe, wodurch sie sich hienieden bewährt, als das Leiden, und zwar das siegreich bestandene. Je schwerer dieses Leiden, desto stärker die sittliche Kraft, die sich triumphierend darüber erhebt. Der göttlich gesinnte Mensch offenbart sich im äußersten Leiden, und es gibt keines, das größer wäre als der Tod, als der schmach- und qualvolle. Nun hat dieser Mensch das Böse in sich entwurzelt, er ist vermöge seiner menschlichen Natur zwar der Versuchung, wie jeder andere Mensch, preisgegeben, aber sie hat ihn nicht, wie die anderen, überwunden, er ist in seinem Innersten völlig lauter geblieben, also sündlos: er ist daher der einzige, dessen Leiden nicht als Sühne der eigenen Schuld gelten darf, denn er leidet unverdient. Wo ist hier der Zusammenhang zwischen Schuld und Leiden? Wie läßt sich diese vollkommene Tugend mit diesem äußersten Leiden in einer moralischen Verbindung denken? Wenn es doch immer eine Schuld sein soll, die das Übel als Strafe verursacht, und der göttlich gesinnte Mensch völlig schuldlos ist, so kann sein Leiden nur als die Sühne fremder Schuld gelten: er leidet für andere, nicht für diesen oder jenen, sondern für die ganze Menschheit; er leidet, um den moralischen Weltzweck zu befördern, um die Idee des Menschen in sich zu verwirklichen und dadurch vorbildlich für alle zu machen.

Dies sind die Charakterzüge, in welchen sich das moralische Ideal ausprägt, es ist kein Erfahrungsobjekt, kein Gegenstand der Erkenntnis, sondern des Glaubens: wir glauben an das Gute, als den moralischen Weltzweck, an das moralische Ideal als unser sittliches Vorbild. Dieser Glaube ist lediglich praktisch: der praktische Glaube an den Sohn Gottes. Eben darin besteht der Rechtsanspruch des guten Prinzips: wir sollen in diesem Sinn an den Sohn Gottes glauben, d. h. wir sollen des sittlichen Ideals und unserer Pflicht, seinem Vorbilde nachzufolgen, unbedingt gewiß sein.[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. (Bd. VI. S. 61 flgd.)

2. Der praktische Glaube an den Sohn Gottes.

Dieser Glaube darf nichts enthalten, wodurch unsere Nachfolge aufgehoben oder ungültig gemacht werden könnte. Sie wäre ungültig, wenn jenes sittliche Vorbild solche Charakterzüge hätte, die von den Bedingungen unserer Natur ausgeschlossen und daher unserer Willenskraft völlig unerreichbar blieben. Dann müßte der Glaube an den Sohn Gottes seine praktische Bedeutung und damit seinen religiösen Wert verlieren. Das sittliche Vorbild besteht in der Gesinnung, diese betätigt und offenbart sich im Lebenswandel, der einzige Ausdruck ihrer Lauterkeit ist das sündlose Leben. Der Sohn Gottes beglaubigt sich selbst vor den Menschen mit den Worten: „wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?" Es sind demnach nicht übernatürliche Zeichen und Wunder, wodurch er sich offenbar macht, nicht als Wundertäter darf und will er unser Vorbild sein, denn sonst könnten wir ihm nur nachfolgen, wenn auch wir die Kraft Wunder zu tun hätten oder empfingen.

Der Glaube an den Sohn Gottes als *moralisches Ideal* ist praktisch, dagegen der Glaube an den Sohn Gottes als *Wundertäter* ist ohne jeden praktischen und religiösen Wert, daher sind von dem praktischen Glauben an den Sohn Gottes alle übernatürlichen Bedingungen und Charakterzüge des letzteren ausgeschlossen. Sobald derselbe als ein übernatürlicher Mensch erscheint, ist auf unserer Seite die Möglichkeit der Nachfolge, auf der seinigen die Möglichkeit, unser Vorbild zu sein, aufgehoben und damit die Grundlage des praktischen Glaubens an ihn vernichtet. Als Gegenstand des religiösen Glaubens oder, was dasselbe heißt, als das sittliche Vorbild der Menschheit darf der Sohn Gottes seine Wesenseigentümlichkeit weder auf eine übernatürliche Erzeugung, noch auf eine angeborene Willensreinheit gründen, weil sonst die natürlichen, wie die sittlichen Bedingungen in ihm ganz anderer Art wären als in uns, weil sich dann zwischen diesem Vorbilde und uns eine so unübersteigliche Kluft, eine so unermeßliche Differenz auftun würde, daß von einer sittlichen Nachfolge, also auch von einem sittlichen Vorbilde und einem praktischen Glauben überhaupt nicht mehr die Rede sein könnte.

Wenn aber das sittliche Ideal, um als solches zu gelten, keinerlei übernatürliche Charakterzüge erfordert, so hindert nichts, daß sich dieses Vorbild in der realen Menschenwelt verwirklicht und in einem leibhaftigen Menschen vor den Augen der Welt erscheint. Wir sind dem-

nach berechtigt, an den Sohn Gottes zu glauben, nicht als an ein bloßes Ideal, sondern als an einen wirklichen Menschen: in dieser Fassung fällt der Gegenstand des moralischen Glaubens zusammen mit dem des christlichen.

Das gute Prinzip hat das Recht, einen solchen Glauben zu fordern. Wir bejahen die unbedingte Geltung des sittlichen Vorbildes, wir sollen und können demselben gleichkommen, wir können es, weil wir es sollen. Aber wie können wir dieses Ziel erreichen? Wenn auch die übernatürlichen Bedingungen von jenem Vorbilde ausgeschlossen bleiben, wenn wir an den Sohn Gottes auch nicht als den übernatürlich Erzeugten, als den Wundertäter, als den geborenen Heiligen glauben, so bleibt doch der unendliche Abstand zwischen ihm, dem sündlosen Menschen, und uns, den sündhaften. Wenn diese Kluft sich nicht ausgleichen läßt, so bleiben wir unter der Herrschaft des Bösen, und es gibt für uns keine Erlösung vom Übel. Wie läßt sich die Kluft füllen? In dieser Frage liegen die Schwierigkeiten, die eigentlichen Skrupel und Probleme des Glaubens.[1]

3. Die Wiedergeburt.

Unser Zustand und Ausgangspunkt ist die Herrschaft des Bösen, unser Ziel die des Guten, der Abstand zwischen beiden unendlich, das Endziel so fern, daß es unerreichbar erscheint. Der erste Schritt auf dem Wege zum Guten ist unsere Besserung. Aber wenn das Übel in der Wurzel des Willens liegt, so kann auch nur hier die Besserung stattfinden: sie ist keine Reform der Sitten, sondern eine Revolution der Gesinnung, eine totale Umkehr des verdorbenen Willens, das Anziehen eines neuen Menschen, eine vollständige innere Wiedergeburt. Wenn unsere Besserung nicht von Grund aus geschieht, so geschieht sie gar nicht. Besserung ist Umwandlung.[2]

Der Begriff der Wiedergeburt gehört in die Lehre vom intelligibeln Charakter, welcher wir im Fortgange dieser unserer Darstellung der kantischen Philosophie zweimal begegnet sind: zuerst in der Auflösung des kosmologischen Problems der Kausalität, dann in der des praktischen der moralischen Freiheit.[3] Hier handelt es sich um das religiöse Problem der Erlösung. Kant hätte die Lehre vom

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. b. Objektive Realität dieser Idee. (Bd. VI. S. 62–66.)

[2] Siehe oben Buch II. Kap. III. S. 307 u. 308.

[3] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. S. 567–577. Vgl. oben Buch I. Kap. VII. S. 88–97.

intelligibeln Charakter, von der, als ihrer Grundlage, seine tiefsinnigen und schwierigen Ausführungen über das Böse, die Wiedergeburt und die Erlösung abhängen, in der Religionslehre noch einmal wiederholen und eingehender erörtern sollen, als er in der „Allgemeinen Anmerkung von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihrer Kraft“ getan hat.[1]

Aus der kantischen Lehre vom intelligibeln Charakter erhellt die Möglichkeit einer radikalen Besserung der menschlichen Natur. Die Handlungen des empirischen Charakters sind notwendig, jede ist eine unausbleibliche Folge aller vorhergehenden, die ganze Kette der Handlungen ist in ihrer sittlichen Beschaffenheit durch die Grundrichtung des Willens bestimmt, diese ist frei, denn sie ist eine Tat des intelligibeln Charakters. Nun ist unsere erste und ursprüngliche Willensrichtung, wie aus der Erfahrung einleuchtet und festgestellt worden, der Hang zum Bösen (die Herrschaft der Selbstsucht): unser empirischer Charakter ist radikal böse, er ist es durch eine intelligible Tat, und so, wie er ist, sind alle seine Handlungen, die nicht anders sein können, als sie sind, und durch die Notwendigkeit, womit sie erfolgen, die Möglichkeit der Änderung und Besserung ausschließen. Innerhalb des empirischen Charakters gibt es daher wohl eine Veredelung der Sitten, welche mit der Grundrichtung des Willens, d. h. mit dem Kern der Gesinnung (dem Charakter selbst) übereinstimmt, aber keine wahre Besserung, die jene Grundrichtung aufheben und umkehren, d. h. die Gesinnung selbst ändern müßte.

Wenn der empirische Charakter nicht in der Wurzel seines Willens ein anderer wird, so wird er überhaupt kein anderer und besserer. Eben diese Besserung ist die Wiedergeburt: sie ist unmöglich in der Zeitfolge der Handlungen, denn sie würde dann ein Produkt aller vorhergehenden Handlungen, eine notwendige Frucht des empirischen Charakters, also keine Besserung sein; sie kann daher nur unabhängig von allen zeitlichen Bedingungen stattfinden, als eine absolut freie oder intelligible Tat, d. h. durch den intelligiblen Charakter. Weil sie von der Kette der Zeit und der Begebenheiten unabhängig ist, darum ist sie an keinen Zeitpunkt gebunden und kann daher mit ihren Wirkungen in jedem Zeitpunkt hervortreten. Der Zeitlauf der Handlungen kann sie nicht bewirken, aber auch nicht hindern. Mit andern Worten: die

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 44—53.)

Besserung des Menschen ist, da sie von keiner Zeit abhängt, zu jeder Zeit, d. h. immer möglich. Aber sie ist nie möglich auf der Oberfläche oder der Außenseite des empirischen Charakters, sondern nur in der Wurzel seines Willens, dessen Grundrichtung der intelligible Charakter bestimmt.

Hier allein wirkt die Freiheit und führt das Steuer und lenkt den Willen. Wer nicht bis zu diesem Urgrunde des Willens sich vertiefen und in sein Innerstes einkehren kann, der hat nicht den Gebrauch seiner Freiheit, der ist nicht frei, sondern getrieben durch den Lauf der Dinge, durch den Lauf seiner Handlungen, die von dort aus ihre Richtung empfangen haben und in dieser Richtung fortgehen, bis sie von dort aus geändert wird. Wir sehen, wie die Lehre vom intelligibeln Charakter jede Scheinbesserung, die das alte Kleid mit neuen Lappen ausputzt, verwirft oder entwertet und keine andere Besserung einräumt und zugleich ermöglicht als die Umkehrung des empirischen Charakters, die Gründung eines neuen Menschen, d. h. die Wiedergeburt, ohne welche deshalb alle sogenannten Tugenden nur Scheintugenden oder „glänzende Armseligkeiten" sind. Wenn die Erlösung des Menschen nicht aus einer solchen Besserung hervorgeht, so kann sie nur in der Vernichtung bestehen. So unterscheiden sich die Heilswege der christlichen und buddhistischen Erlösungslehre. Kant entscheidet sich in seiner Religionslehre für den ersten, Schopenhauer für den anderen.[1]

Jetzt ist der Zusammenhang der kantischen Lehre vom intelligibeln Charakter mit der Religionslehre völlig klar, und wir können an dieser Stelle die Grundgedanken der kritischen Philosophie in gedrängter und einleuchtender Kürze zusammenfassen. Ohne die Idealität des Raumes und der Zeit wäre die Sinnenwelt (Natur) nicht bloße Erscheinung, sondern ein Ding an sich, dann wäre der Mensch geschmiedet an die Kette der Dinge und gefesselt durch die Bande der Welt, dann gäbe es keine Freiheit. Ohne Freiheit keine Möglichkeit des intelligibeln Charakters, keine Grundrichtung des Willens in Übereinstimmung oder im Widerstreit mit dem Gesetze der Freiheit, keine Willensrichtung, die anders sein sollte und könnte, als sie ist, kein radikal böser Wille in der menschlichen Natur, kein Erlösungsbedürfnis in uns, keine Möglichkeit der Erlösung, kein Erlösungsglaube, keine Religion.

[1] Vgl. meine Prorektoratsrede über das Problem der menschlichen Freiheit. Heidelberg 1875. S. 23—29.

II. Das Erlösungsproblem und dessen Auflösung.

Die Wiedergeburt ist der erste Schritt zur Erlösung, sie vollendet das Gute nicht, sondern macht uns dafür empfänglich. Die Erlösung selbst ist die Vollkommenheit im Guten, und gegen die Möglichkeit der letzteren erheben sich eine Reihe von Schwierigkeiten, die sich von Stufe zu Stufe steigern.

Das Zeugnis unserer Besserung sind unsere Taten, diese sind Erscheinungen in der Zeit, die, weil sie im Guten *fortschreiten* sollen, nie der vollkommene Ausdruck desselben sein können, also stets mangelhaft sind und sein müssen. Unser zeitlicher Lebenswandel ist der Heiligkeit des Gesetzes nie völlig angemessen und kann es nicht sein. Darin besteht das *erste* Hindernis unserer Erlösung. Nehmen wir an, es sei weggeräumt, so zeigt sich ein *zweites*, welches schwieriger ist: die wiedergeborene Gesinnung ist noch nicht die beharrliche; der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Unsere Gesinnung bleibt auch nach ihrer Umkehr wankelmütig und gebrechlich. Wir sollen gut sein und sind es nicht, so lange wir nicht im Guten beharren. Lassen wir auch dieses Hindernis gehoben sein, so steht unserer Erlösung ein *drittes* entgegen, welches das größte von allen ist. Vor der Wiedergeburt waren wir radikal böse. Auch wenn die Sinnesänderung fest und unerschütterlich bleibt, so kann doch das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden; die alte Schuld wird nicht dadurch bezahlt, daß wir keine neue machen. Auch der wiedergeborene Mensch bleibt schuldig. Wie ist die Erlösung möglich, wenn die Schuld beharrt? Wir sollen gerecht sein und sind ungerecht.

Dies sind die Hindernisse und Schwierigkeiten, die unsere Erlösung und damit auch unser Erlösungsglaube zu überwinden hat. Wie ist nach der Wiedergeburt die Erlösung möglich, da unsere Tat immer mangelhaft, unsere Gesinnung immer wankelmütig, unsere Schuld unaustilgbar ist? Wie kann unter solchen Bedingungen die Erlösung des Menschen sich noch mit der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes vertragen?

1. Die mangelhafte Tat.

Unser Fortschritt im Guten, der unsere Empfänglichkeit für das Gute, d. h. die Wiedergeburt zur Voraussetzung hat, ist, wenn die Sinnesänderung beharrt, zwar stetig, aber eben deshalb in keinem Zeitpunkte vollendet, also in jeder gegebenen Zeit unvollkommen und mangelhaft. Daher können es unsere Taten nicht sein, wodurch das

Ziel erreicht und die Erlösung verdient wird. Indessen ist dieser Mangel nicht unsere Schuld, da wir die Schranken und Bedingungen der Zeit nicht abstreifen können; der Grund des Mangels liegt nicht in unserer Gesinnung, sondern in der Einrichtung unserer Natur, vermöge deren unsere Handlungen in der Zeit erscheinen, verlaufen, fortschreiten müssen. Das Entwicklungsgesetz entschuldigt oder erklärt durch die Notwendigkeit des Fortschrittes auch den Mangel desselben in jedem einzelnen Stadium. Darum können unsere Taten wegen ihres stets mangelhaften Charakters die Erlösung zwar nicht verdienen, aber auch nicht verhindern. Was ihnen vermöge ihrer zeitlichen Schranke fehlt, darf die von den Schranken der Zeit unabhängige Gesinnung ergänzen. Vor der göttlichen Gerechtigkeit gilt die Gesinnung, dieser tiefste und verborgenste Grund aller unserer Handlungen, mit Recht als deren Einheit und vollendete Reihe. In der Zeit können die Taten nicht vollendet werden, sie sind es in der Gesinnung.[1]

2. Die wankelmütige Gesinnung.

Aber die Gesinnung muß auch nach ihrer Wiedergeburt beharrlich dieselbe bleiben. Nur dann, wenn sie unerschütterlich feststeht, kann sie den Fortschritt im Guten verbürgen und zur Erlösung führen. Wer aber verbürgt uns die Beharrlichkeit der Gesinnung? Was gibt uns die Sicherheit, daß die wiedergeborene Gesinnung unwandelbar dieselbe bleibt? Das eigene Zutrauen in die Festigkeit unseres Willens ist keine sichere, vielmehr eine sehr bedenkliche Bürgschaft, welche uns leicht täuschen kann; diese gute Meinung von uns selbst ist eher ein Zeichen gefälliger Selbstliebe als sittlicher Selbstprüfung. Es ist besser und der sittlichen Gesinnung gemäßer, daß wir uns im Guten nicht allzufest wähnen, daß wir vor dem möglichen Rückfall ins Böse stets auf unserer Hut sind, daß wir „mit Furcht und Zittern unsere Seligkeit schaffen". Für die Beharrlichkeit der guten Gesinnung gibt es keine andere Bürgschaft, als das beharrliche Streben nach dem Guten, das beständige Trachten nach dem Reiche Gottes, den ununterbrochenen Fortschritt im sittlichen Handeln. Es gibt keinen anderen Grund, worauf sich das Vertrauen in die Festigkeit der eigenen Gesinnung stützen kann. Wenn wir im Guten stetig wachsen und zunehmen, dann dürfen wir hoffen, daß der gute Geist in uns sich immer tiefer be-

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. c. Schwierigkeit gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben. (Bd. VI. S. 66—67.)

festigen und uns nicht mehr verlassen werde. Diese Hoffnung ist unser Trost bei der Gebrechlichkeit unserer Natur, der Geist, welcher das Gute in uns wirkt, ist unser „Paraklet", der, je beharrlicher wir im Guten fortschreiten, um so sicherer bei uns bleibt und uns erlöst.

Der Glaube an die Erlösung kann sich nie auf das Bewußtsein unserer Werke gründen, denn diese sind stets mangelhaft: er gründet sich auf die beharrlich gute Gesinnung. Aber diese gute Gesinnung ist ihrer selbst nicht sicher, der Glaube an ihre Festigkeit ist nur die Hoffnung, daß sie beharren werde und diese gründet sich allein auf unseren tatsächlichen und dauernden Fortschritt im Guten. Sonst ist die Hoffnung leer und der Glaube an die gute Gesinnung nur eitle Selbstgerechtigkeit. Durch nichts anderes als die mutig vorwärtsschreitende Tat kann sich die Festigkeit der guten Gesinnung bewähren. Diese Bewährung allein nimmt uns die Furcht vor dem Rückfall ins Böse und sichert uns den Glauben an die Erlösung.[1]

3. Die alte Sündenschuld.

Das erste Hindernis der Erlösung lag in der stets mangelhaften Tat: diesen Mangel ergänzt und hebt die gute Gesinnung. Das zweite Hindernis lag in der wankelmütigen Gesinnung: dieses Hindernis hebt die durch Taten bewährte Gesinnung, welche mit Recht hoffen darf, daß ihr der gute Geist treu bleiben werde. In beiden Fällen erscheint die wiedergeborene Gesinnung als der zureichende Grund der Erlösung.

Nun aber geht der Sinnesänderung vorher der böse Wille, die tiefe Verschuldung des Menschen. Wenn die Wiedergeburt alles tut, was sie vermag, so erzeugt sie den guten Lebenswandel, der im Guten beharrlich fortschreitet; sie erzeugt damit nicht mehr, als das Sittengesetz von uns fordert, nichts Überverdienstliches, keinen Überschuß, womit sie die alte Schuld tilgen könnte. Der wiedergeborene Mensch ist zugleich der schuldige. Er bleibt schuldig. Seine erste und ursprüngliche Schuld kann durch die Wiedergeburt nicht getilgt werden. Und da der Mensch nichts weiter vermag, als seine Gesinnung von Grund aus zu ändern, so ist überhaupt er selbst nicht imstande, seine erste Schuld zu tilgen, da ihn seine Wiedergeburt nicht davon losspricht. Entweder also bleibt er schuldig und darum unerlöst und unerlösbar oder seine Schuld muß durch einen Andern getilgt werden. Aber wie

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. c. (Bd. VI. S. 67—71.)

ist dies möglich? Es handelt sich nicht um eine Geldschuld, sondern um eine Sündenschuld, um die innerste, allerpersönlichste Schuld, die es gibt. Kein Mensch kann statt des anderen wollen, also auch nicht statt des anderen sündigen, also auch nicht die fremde Sündenschuld auf sich nehmen und tilgen: die Verbindlichkeit, diese Schuld zu tilgen, ist schlechterdings unübertragbar, in Rücksicht der Sündenschuld gibt es „keine transmissible Verbindlichkeit".

Es gibt keine andere Art, das Unrecht zu tilgen, als daß man es durch die Strafe sühnt; es gibt keine andere Strafgerechtigkeit als die Vergeltung. Welche Strafe aber soll groß genug sein, um die Schuld der Sünde, das Unrecht des bösen Willens zu vergelten? Der Wille hat sich absichtlich von dem ewigen Gesetze abgewendet. Unendlich wie das Gesetz und die Maxime, die sich auf alle Handlungen bezieht, ist die Verschuldung; unendlich, wie die Schuld, muß die Strafe sein. So will es die Gerechtigkeit. Hier ist der Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Glaube. Die Gerechtigkeit fordert zur Vergeltung des Bösen die unendliche Strafe, der Glaube fordert auf Grund der Wiedergeburt die Erlösung. Nun ist der wiedergeborene Mensch zugleich der radikal böse, er war es vor der Wiedergeburt und bleibt es, da die letztere nicht vermögend ist, diese Schuld zu tilgen.[1]

4. Die erlösende Strafe.

Das Problem enthält zwei Fragen: wie muß die Strafe gedacht werden, damit sie mit der Gerechtigkeit übereinstimmt? wie vereinigt sich diese gerechte Strafe mit der Erlösung? Die Strafe ist die Folge der Sünde: sie darf nicht als eine Folge der Wiedergeburt erscheinen, sonst wäre sie nicht mehr gerecht, aber sie darf auch nicht der Wiedergeburt dergestalt vorhergehen, daß sie aufhört, sobald diese eintritt, sonst wäre sie nicht mehr unendlich. Der böse Mensch, so lange er böse ist, ist von Rechts wegen strafwürdig, aber er kann die Gerechtigkeit der Strafe nicht erkennen, weil zu dieser Einsicht schon die Wiedergeburt gehört; der gute Mensch dagegen hat die Strafe nicht verdient. Da es sich um die Vereinigung der Strafe mit der Erlösung handelt, so können wir von einer Strafe vor der Sinnesänderung überhaupt nicht reden, denn in diesem Zeitpunkte hat sie nichts mit der Erlösung gemein. Die Strafe soll diese beiden Bedingungen zugleich erfüllen, sie soll zugleich gerecht und erlösend sein: vor der Wiedergeburt ist

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. c. (A. A. Bd. VI. S. 71–72.)

sie nicht erlösend, nach der Wiedergeburt (als deren Folge) ist sie nicht gerecht. Um beide Bedingungen zu vereinigen, bleibt daher nur ein Zeitpunkt übrig: daß sie im Momente der Sinnesänderung selbst, d. h. mit der Wiedergeburt zugleich eintritt.

Um Kants tiefen Gedanken zu verstehen, muß man sich den Begriff der Strafe deutlich vergegenwärtigen. Strafe ist verschuldetes Übel: ein Übel, dessen Grund die böse Tat ist. Innerhalb dieses Begriffs muß man die juristische Form der Strafe von der moralisch-religiösen wohl unterscheiden. Das bürgerliche Recht verlangt, daß der Verbrecher gestraft wird; die Strafe erfolgt wegen der äußeren Handlung, nicht wegen der Gesinnung. Wenn sich die böse Absicht nicht geäußert hat, so kann sie die schlimmste gewesen sein, sie ist im rechtlichen Sinne straflos; es ist darum bei der bürgerlichen Strafe auch ganz gleichgültig, was sie dem Verbrecher innerlich gilt, mit welcher Gesinnung sie gelitten wird, ob in dem Leiden auch das Schuldbewußtsein gegenwärtig ist oder nicht; denn ihr Zweck ist nicht die Besserung des Verbrechers, sondern die Bestrafung, d. h. die dem verletzten Gesetze schuldige Genugtuung. Ganz anders verhält es sich mit der Strafe im moralisch-religiösen Sinn. Sie ist auch ein verdientes Übel, sie ist verschuldet durch die böse Gesinnung, ihr Grund ist nicht das bürgerliche, sondern das göttliche Recht, nicht das zeitliche, sondern das ewige Gesetz, ihr Zweck ist die Besserung des Menschen, nicht die äußere der Sitten, sondern die innere der Gesinnung, die ihn vom Bösen erlöst. Die erste Bedingung der moralischen Strafe ist daher, daß sie als Strafe, d. h. als ein verdientes Übel empfunden wird: dieses Gefühl ist das Schuldbewußtsein. Wer die Schuld als solche empfindet, hat schon das Bedürfnis, sie zu sühnen, sich der Strafe zu unterwerfen, diese freiwillig auf sich zu nehmen und die Übel zu dulden um des Guten willen. Wie alles Moralische, muß auch die Strafe in ihrer moralischen Bedeutung innerlich gewollt, freiwillig übernommen, als gerechte empfunden sein, nicht als ein äußerer unwiderstehlicher Zwang. So unterscheidet auch hier der Zwang das rechtliche Gebiet von dem moralischen. Damit wir uns selbst strafen, dazu gehört die Schuld und das tiefe Bewußtsein derselben. Aus diesem Grunde kann die bessernde und erlösende Strafe nie vor der Wiedergeburt eintreten, weil erst durch die Wiedergeburt das Bewußtsein der Schuld mit seiner ganzen Stärke in uns erwacht. Wenn auf dem Rechtsgebiete die Strafe bloß durch die Handlung bedingt wird, so wird sie auf dem religiösen Gebiete durch

die Gesinnung und deren Wiedergeburt bedingt. Durch die böse Gesinnung wird der Mensch strafbar vor dem göttlichen Gesetz, durch die Wiedergeburt erscheint er strafbar vor dem eigenen Gewissen.[1]

5. Das stellvertretende Leiden.

Nun ist die radikale Sinnesänderung notwendig mit einer Reihe von Übeln, auch mit Übeln im Sinne der Welt, d. h. mit äußeren Leiden verknüpft. Die Wiedergeburt ist das Anziehen eines neuen Menschen, also zugleich die Aufopferung des alten: beides ist ein Akt. Eine solche Aufopferung ist schmerzlich, sie ist der Anfang einer langen Reihe von Übeln, Entbehrungen und weltlichen Leiden, welche der Mensch auf sich nimmt; diese Leiden gelten dem wiedergeborenen Menschen als verdiente Übel, d. h. als Strafe: sie sind verdient durch den schuldigen Menschen, den alten Adam, sie werden erduldet durch den wiedergeborenen, neuen Menschen; also ist es der neue Mensch, der für den alten leidet, es ist die gute Gesinnung, welche die Strafe trägt, die sich die böse verdient hat. Die gute Gesinnung leidet statt der bösen: daher ist die erlösende Strafe ein „stellvertretendes Leiden".

Die Erlösung fordert nicht bloß die Wiedergeburt und Beharrlichkeit im Guten, sondern das Leiden, welches der Geist der guten Gesinnung trägt und als Strafe für die böse über sich nimmt. Denken wir uns die gute Gesinnung in der Idee der Menschheit vollendet, und diese Idee in einem Individuum, einem wirklichen Menschen verkörpert, so erscheint uns derselbe als leidend, durch Leiden seine Gesinnung bewährend, nicht die eigene Schuld sühnend, denn er ist sündlos, sondern fremde Schuld, die unsrige: wir denken ihn als den Erlöser der Menschheit, als deren Stellvertreter und Sachwalter vor der göttlichen Gerechtigkeit, als den Menschen, um dessenwillen alle erlöst und von ihren Sünden losgesprochen sind, alle, die an ihn glauben, d. h. ihm nachfolgen, die sich innerlich von dem Bösen abgewendet und das Gute zu ihrer Gesinnung, zu ihrer unwandelbaren und beharrlichen Willensrichtung gemacht haben.[2]

6. Die erlösende Gnade.

Wir müssen das stellvertretende Leiden des wiedergeborenen Menschen von dem des sündlosen unterscheiden; jener leidet für die eigene Schuld, dieser für die fremde. Darum hat der wiedergeborene Mensch,

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. c. (Bd. VI. S. 72—76.)

[2] Ebendas. Zweites Stück. Abschn. I. c. (Bd. VI. S. 74.)

wenn er im Leiden seine gute Gesinnung beharrlich festhält, nur den Rechtsanspruch, erlöst zu werden. Aber erlöst werden heißt noch nicht erlöst sein. Wer die Erlösung erst zu hoffen hat, ist eben deshalb noch im Zustande der Nichterlösung. Um erlöst zu sein, müssen wir vor dem ewigen Gesetz, vor Gott als gerechtfertigt erscheinen. Nur dann ist die Erlösung gerecht. Diese Rechtfertigung folgt aber nicht aus unserem Lebenswandel, so beharrlich derselbe auch im Guten fortschreitet; wenn sie uns dennoch zuteil wird, so empfangen wir sie gegen unser Verdienst und Würdigkeit, d. h. aus Gnade. Sie entspringt nur aus der Wiedergeburt, d. h. aus dem praktischen Glauben an den Sohn Gottes, sie vollendet sich nur durch die göttliche Gnade: sie ist in ihrem Ausgangspunkte die Rechtfertigung durch den Glauben, in ihrem Zielpunkte die Rechtfertigung durch die Gnade. Wir können nie durch unsere Werke oder durch unsere zeitlichen Verdienste erlöst werden: hier stimmt die kantische Lehre mit der lutherischen überein und macht mit der evangelischen Kirche gemeinschaftliche Sache gegen die katholische.[1]

Namentlich auf den Glauben an die Rechtfertigung durch die Gnade legt Kant den antikatholischen Nachdruck und betont ihren, die Werkheiligkeit ausschließenden Charakter. Die Gnade kann die Bedingung der Wiedergeburt oder inneren Sinnesänderung nicht aufheben, diese hat kein Äquivalent in einem äußeren Werke; die Sündenschuld kann nicht äußerlich gesühnt werden durch sogenannte heilige Werke, durch Askese und Selbstpeinigungen, durch Gebete und Kultushandlungen, durch keinerlei Expiation büßender oder feierlicher Art. Jede Expiation ist eine äußere Handlung, ein Werk, welches ohne die Wiedergeburt geschehen kann, welches, die Wiedergeburt vorausgesetzt, nicht zu geschehen braucht, welches ohne dieselbe vollkommen unnütz, mit ihr vollkommen überflüssig ist: ein bloßes «opus operatum», das nicht im mindesten die Seligkeit des Menschen fördert, nicht das Gewissen erweckt, sondern einschläfert und darum nicht bloß unfruchtbar, sondern schädlich und verderbenbringend ist, eine Art „Opium für das Gewissen"!

Was also das gute Prinzip mit Recht von dem Menschen fordert, ist: 1. der Glaube an das moralische Ideal, der praktische Glaube an den Sohn Gottes, die Wiedergeburt, 2. das beharrliche Fortschreiten und Wachsen im Guten, wodurch allein die Beharrlichkeit der guten Gesinnung sich kundgibt, 3. das stellvertretende Leiden, d. h. die

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. c. (Bd. VI. S. 76—78.)

Übernahme und das Dulden der Übel (welche die gute Gesinnung notwendig nach sich zieht), als eine durch die alte Sündenschuld verdiente Strafe.

III. Der Kampf des Bösen mit dem Guten.

1. Das Böse als Fürst dieser Welt.

Auf der entgegengesetzten Seite stehen die Rechtsansprüche des bösen Prinzips, welches dem guten die Herrschaft über den Menschen streitig macht. Das Böse ist in seinem Prinzipe dem ewigen Gesetze abgekehrt, es ist der Wille, welcher etwas anderes begehrt als das Gesetz. Was kann er anderes begehren als die Güter der Welt? Wenn der Wille nicht sittlich ist, so ist er selbstsüchtig, es gibt kein Drittes. Wenn die Güter dieser Welt vor allem begehrt werden, wenn der Wille in seiner ursprünglichen Richtung diesen Zielen sich zuneigt, so ist er böse und zwar radikal. Es ist die Sinnenwelt, in welcher allein das Böse sein Reich gründet. Wenn wir sagen, das Reich des Bösen sei „diese Welt", so muß der Ausdruck genau verstanden werden, um nicht die ganze Sache zu verwirren. Wir reden in diesem Zusammenhange nicht von der Welt, sofern sie Objekt der Erkenntnis ist, sondern bloß, sofern sie das Objekt der Begierde ausmacht, nicht der natürlichen und einfachen, sondern der zur Maxime erhobenen Begierde, die als die oberste Triebfeder in unserem Willen herrscht. Wenn die Begierde nach den Gütern der Welt in uns herrscht und im Willen das Regiment führt, so besteht eben darin das Böse. Nur in diesem Sinne sagen wir, das Reich des Bösen sei diese Welt. Der böse Wille begehrt kein anderes Reich als dieses; hier will er herrschen: er ist „der Fürst dieser Welt". Seit der ersten Sünde, d. h. vermöge des ursprünglichen Hanges zum Bösen, vermöge des radikalen Bösen in der menschlichen Natur sind die Menschen untertan diesem Fürsten. Das Reich des Guten ist nicht von dieser Welt, das Reich des Bösen ist nur von dieser Welt. So stehen sich die beiden Reiche vollkommen entgegen: das Gute verlangt die Wiedergeburt und verheißt die Erlösung, das Böse verlangt die Herrschaft der Selbstsucht und verspricht die Reiche der Welt.

2. Das legale Gottesreich.

Denken wir uns ein Reich, in welchem das göttliche Gesetz gilt, aber nur äußerlich und zwangsmäßig, wie ein Rechtsgesetz, so wird ein solches Reich zwar äußerlich das Recht des guten Prinzips dar-

stellen und behaupten, aber nicht innerlich die Macht des bösen Prinzips brechen. Wenn das göttliche Gesetz als ein fremdes gilt und befolgt wird, so herrschen im Innern des Willens die Triebfedern der Selbstliebe, die Begierde nach den Gütern der Welt, die Hoffnung auf Lohn, die Furcht vor Strafe, so dauert ungebrochen in der Gesinnung die Herrschaft des bösen Prinzips. Ein solches Reich war die jüdische Theokratie, die Herrschaft des Gesetzes in der Form bloß der äußeren Legalität, ein politisches, nicht ein moralisches Gottesreich, eben darum unfähig zur Wiedergeburt und Erlösung des Menschen, eben darum unfähig, die Macht des Bösen zu stürzen. In dem moralischen Gottesreiche herrscht der Glaube und die gute Gesinnung, in dem politischen herrschen die Priester, deren Reich von dieser Welt ist.[1]

3. Das moralische Gottesreich.

Der wirkliche und entscheidende Kampf mit dem bösen Prinzip beginnt erst dann, wenn sich das Reich Gottes als ein moralisches ankündigt, wenn sich das Gute in seiner sittlichen Vollkommenheit erhebt und die ihm gehörige Welt, das unsichtbare Gottesreich, den Menschen aufschließt. Als in der jüdischen Theokratie die hierarchischen Übel aufs tiefste gestiegen waren, erwachte in der innersten Tiefe des menschlichen Geistes das moralische Bedürfnis nach Erlösung. Die griechische Philosophie hatte tiefblickend die Vorstellung des Guten von dem Schauplatze der Welt in das Innere der geläuterten und von den Begierden gereinigten Menschenseele gelegt: dieser Gedanke hatte sich schon mit religiöser Sehnsucht ausgeprägt und war in das hierarchisch gestaltete jüdische Gottesreich eingedrungen. Jesus Christus erschien: in ihm offenbarte sich das Gute in seiner rein moralischen Gestalt, frei von der Macht des Bösen, unabhängig von den äußeren Bedingungen der Zeremonien- und Kultusherrschaft. Das moralische Gottesreich geht auf und erhebt seinen Rechtsanspruch auf die Herrschaft über den Menschen: der Kampf des guten und bösen Prinzips rückt an die entscheidende Stelle.

In diesem Kampfe offenbart sich, daß die Macht des Bösen auf die Herrschaft über den Menschen kein Recht hat, daß der Mensch dieser Macht nicht verfallen ist. Gegenüber den Gütern der Welt, die ihn verlocken wollen, besteht der gute Wille die Versuchung, er ist in seinem

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. II. Von dem Rechtsanspruch des bösen Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampfe beider Prinzipien miteinander. (Bd. VI. S. 78—79.)

Ursprunge, in seiner ersten Richtung im Einklange mit dem göttlichen Gesetz, er ist radikal gut, er begehrt nicht das zeitliche Glück, vielmehr erduldet er alles zeitliche Unglück, die Verfolgung, die Verleumdung, den Tod in der schmählichsten und qualvollsten Form: dadurch macht er offenbar, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist. Dagegen sinken die Rechtsansprüche des bösen Prinzips in den Staub. Alle Mächte, welche das Böse aufbieten kann, scheitern an dem Willen, der radikal gut ist, hier scheitert die Versuchung und das Elend, die Güter der Welt reizen ihn nicht, das Leiden der Welt beugt ihn nicht; darum hat dieses Leben, weil es die Rechtsansprüche des bösen Prinzips zu nichte macht, eine erlösende Wirkung. So will der Tod des Erlösers gewürdigt sein, als das Schicksal, welches ihn von seiten der Welt trifft, als das äußerste Leiden, welches er duldet um des Guten willen: er duldet den Tod, er nimmt ihn auf sich, er trägt das Kreuz. Diese Duldung bildet in dem Leben Jesu einen Charakterzug, welchen man vollkommen entstellt und aufhebt, wenn man diesen Tod aus einer schwärmerischen oder politischen Absicht erklären will, wenn man den Erlöser entweder mit Bahrdt den Tod suchen oder mit Reimarus das Leben in einem politischen Parteikampfe wagen und verlieren läßt.[1]

Kant begreift den Kampf des guten und bösen Prinzips als die große Tragödie der Menschheit, die sich in dem Tode Jesu offenbart und entscheidet. Der gute Wille hat über die Herrschaft des Bösen, über die Macht dieser Welt gesiegt; die Welt hat ihn weder durch Versuchung noch durch Leiden brechen können, sie hat nichts vermocht als ihn zu töten. Also hat der gute Wille die Macht des Bösen gebrochen und dafür sein Leben hingegeben. Die Macht des Bösen ist damit aus der Welt nicht vertrieben und wirkt noch immer, aber ihre Herrschaft gilt nicht mehr: dies ist der moralische Ausgang des Kampfes, der Sieg des guten Prinzips. Aber an dem äußeren Widerstande der Welt geht der Träger des guten Prinzips zugrunde. Was ihm durch die physische Gewalt genommen werden kann, wird ihm genommen: dies ist der physische Ausgang des Kampfes, der gewaltsame Tod um des Guten willen. In Rücksicht auf die biblische Geschichte dieses Kampfes sagt Kant: „Man sieht leicht, daß, wenn man diese lebhafte und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (Bd. VI. S. 79—81. Anmkg.)

Vernunftsinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin: daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gäbe, als in innigster Aufnehmung echter, sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung, daß dieser Aufnahme nicht etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbstverschuldete Verkehrtheit oder wie man diese Bösartigkeit noch sonst nennen will, Betrug (fausseté, Satanslist, wodurch das Böse in die Welt gekommen,) entgegenwirkt; eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlich-Guten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewußtsein, daß sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung rein zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmählich auf das Gemüt tut, überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten („die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen") können, und daß, damit wir nicht etwa den Mangel dieses Zutrauens abergläubisch durch Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen, oder schwärmerisch durch vermeinte (bloß passive) innere Erleuchtungen ergänzen und so von dem auf Selbsttätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen sollen."[1]

IV. Der Erlösungsglaube als Wunderglaube.

1. Bestimmung des Wunderglaubens.

Es ist aus dem Vorigen klar, worin allein der Sieg des guten Prinzips besteht, und wodurch er bedingt ist. Was dem Leben Jesu die erlösende Kraft gibt, ist einzig und allein der gute Wille: der Wille, welcher durch eine sittliche Vollkommenheit die Versuchung der Welt und das Leiden bis zum Tode siegreich besteht. Wird die erlösende Kraft in irgend etwas anderes als den sittlichen Willen gesetzt, so hört die Erlösung und der Sieg des guten Prinzips auf, ein Gegenstand des Vernunftglaubens zu sein. Jenes andere aber, welches der sittliche Wille und die gute Gesinnung nicht ist und in Ansehung des erlösenden Lebens doch entweder als Bedingung oder als Kriterium

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (Bd. VI. S. 82—84.)

gelten soll, ist eine übernatürliche, wundertuende Kraft. Dann gründet sich der Erlösungsglaube auf den Wunderglauben, welchen Christus selbst mit den Worten bezeichnet und verworfen hat: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht!" Der Erlösungsglaube liegt innerhalb, der Wunderglaube, welcher ein zweites „Parergon" ausmacht, außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Das Wunder als ein äußeres Zeichen gehört überhaupt nicht zum rein moralischen Glauben, sondern zu einer Religion, die in äußeren Zeichen, in Zeremonien und Kultushandlungen besteht. Die Gegenwart Gottes wird hier durch eine äußere, sinnlich wahrnehmbare Tatsache, d. h. durch ein Wunder verkündigt. Der Wunderglaube erklärt sich aus der Verfassung dieser Religionsart. Auch die geschichtliche Entwicklung vermeidet die Sprünge und fordert in ihrem äußeren Verlaufe stetige Übergänge. Wenn nun die Religion des bloßen Kultus und der Observanzen ihr Ende erreicht und eine im Geist und in der Wahrheit begründete Religion ins Leben tritt, so erklärt sich aus psychologischen Gründen, wie in deren Anfängen der Wunderglaube noch fortdauert: auf diesem geschichtlichen Übergange läßt sich psychologisch der Erlösungsglaube mit dem Wunderglauben vereinigen.

2. Kritik des Wunderglaubens.

Ganz anders dagegen verhält sich die Sache, wenn dogmatisch der Wunderglaube zur Grundlage des Erlösungsglaubens, die wundertuende Kraft zur Bedingung der erlösenden gemacht wird. In eben demselben Maße verliert der Glaube an die Erlösung seine praktische und wahrhaft religiöse Bedeutung, als er sich auf den Wunderglauben stützt. Gegenstand des letzteren ist in allen Fällen eine äußere Tatsache, eine Begebenheit, welche sich so oder so zugetragen hat; aber der Glaube an eine Begebenheit, welche es auch sei, ist nicht religiös, sondern historisch. Nun ist das Wunder eine übernatürliche Begebenheit, welche im Widerspruche mit den Naturgesetzen geschieht und nur durch deren momentane Aufhebung möglich ist. Ein äußeres Faktum läßt sich nur erkennen durch äußere Erfahrung, nur naturgesetzliche Begebenheiten können erfahren werden, die natürliche Kausalität ist die Bedingung aller äußeren Erfahrung. Mithin gibt es von Wundern keine Erfahrung, und der Wunderglaube stützt sich daher nicht auf eine wirkliche, sondern auf eine vermeintliche äußere Erfahrung. Mag das Wunder möglich sein, unsere Erfahrung desselben ist unmöglich. Ebenso unmöglich ist es, daß irgendeine äußere Begebenheit eine erlösende

Kraft hat. Hier gilt das Wort des Angelus Silesius: „Wär' Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir, du bist doch ewiglich verloren!" Wenn irgendein Vorgang in der Welt, unabhängig von mir und meiner Gesinnung, mich erlösen könnte, so wäre dies gleich einer Zauberei. Das Vertrauen auf solche magische Wirkungen ist Aberglaube. Es läßt sich ein Glaubensstadium denken, wo man in dem Erlöser zugleich einen Wundertäter sieht; es läßt sich keines denken, in welchem die eigene Erlösung, Besserung, Wiedergeburt, mit einem Worte die eigene innerste Umwandlung abhängig erscheint von dem, was ein anderer äußerlich tut, von einer fremden Wunderverrichtung. Ein solches Vertrauen ist nie religiös, sondern nur abergläubisch. Wir dürfen nicht erst hinzusetzen, daß ein solcher Aberglaube die wahre Religion in ihrem innersten sittlichen Kerne bedroht und aufhebt.

Der Wunderglaube ist nicht praktisch im moralischen Sinn, d. h. er ist nicht religiös; er ist auch nicht praktisch im geschäftlichen oder pragmatischen Verstande, denn selbst diejenigen, welche an die Wunder der alten Zeit glauben, wollen nicht glauben, daß noch heute Wunder geschehen; selbst diejenigen, welche in der Theorie Wunder für möglich halten, glauben in ihrer eigenen Wirksamkeit an keine, sondern handeln und urteilen in der Praxis, als ob Wunder unmöglich wären. Der Arzt, wie der Richter, auch wenn sie in betreff der kirchlichen Wunder die Gläubigsten sind, lassen doch in ihrem ärztlichen und richterlichen Verfahren dem Wunder gar keine Geltung. So verhält sich die Regierung, welche den Wunderglauben der Kirche autorisiert, vollkommen ungläubig und bedenklich gegen die Wundertäter von heute. Dies ist eine offenbare Inkonsequenz. Wenn Wunder jemals geschehen sind, so können sie auch heute geschehen; wenn Wunder in irgendeiner Zeit wirklichen Glauben verdienen, so müssen sie in jeder Zeit, also auch heute, für möglich gehalten werden. Lavater hatte recht, wenn er den Orthodoxen diese Inkonsequenz vorwarf, wenn er den Wunderglauben auf alle Zeiten ausdehnte und deshalb auch heutige Wunder für möglich hielt; Pfenninger hatte recht, wenn er seinen Freund Lavater in diesem Punkte verteidigte. Wer überhaupt an Wunder glaubt, der darf ihre Möglichkeit nicht auf ein bestimmtes Zeitalter einschränken und von anderen ausschließen, sondern muß dieselbe auch für seine Zeit einräumen. Wenn er nicht glaubt, daß auch heute noch Wunder möglich sind, so beweist er eben dadurch, daß er überhaupt

nicht an Wunder glaubt. Praktisch, d. h. in seinem Tun, glaubt niemand an Wunder, wenigstens handelt er so, als ob sie unmöglich wären.

So ist der Wunderglaube, praktisch genommen, in jedem Sinne grundlos und in keinem brauchbar oder hilfreich. Theoretisch genommen, ist das Wunder eine Wirkung in der Natur, entstanden aus übernatürlichen Ursachen und verrichtet durch übernatürliche, d. h. geistige Kräfte. Diese Kräfte können göttliche oder dämonische sein, die dämonischen können von guten oder bösen Geistern herrühren, sie sind entweder englisch oder teuflisch. „Die guten Engel", sagt Kant, „geben, ich weiß nicht warum, wenig oder gar nichts von sich zu reden." Es bleiben daher für den theoretischen Wunderglauben nur die theistischen und die teuflischen Wunder übrig.

Ein theistisches Wunder wäre eine Wirkung Gottes im Widerspruche mit der natürlichen Ordnung der Dinge. Nun können wir uns von der göttlichen Wirkungsart nur durch die Ordnungen der Natur eine Art Vorstellung machen; wenn es aber göttliche Wirkungen gibt oder geben soll, welche die natürliche Ordnung der Dinge durchbrechen und aufheben, so können wir uns von Gott gar keine Vorstellung mehr machen. Das theistische Wunder hebt jede Möglichkeit einer theistischen Vorstellung und damit sich selbst auf. Nun läßt sich auch das theistische Wunder nicht mehr von dem dämonischen unterscheiden, da uns jeder Maßstab zur Beurteilung der göttlichen Wirkungsart fehlt.

Wunder überhaupt sind nur im Widerspruch gegen die Naturgesetze möglich. Diese erlauben keine Ausnahmen, sie gelten entweder ausnahmslos oder gar nicht. Wenn es Wunder gibt, so gibt es keine Naturgesetze, also auch keine Naturwissenschaft, überhaupt keine theoretische Erkenntnis. Man kann den Naturgesetzen nichts abhandeln und die Wunder nicht etwa dadurch mit ihnen verträglich machen, daß man jene selten, höchst selten geschehen läßt. Wenn sie einmal geschehen können, so können sie immer geschehen. Also muß geurteilt werden: entweder können die Wunder täglich geschehen oder nie. Die erste Behauptung ist aus praktischen und theoretischen Gründen unmöglich, also bleibt nur die andere übrig. Der Wunderglaube ist daher aus allen Gründen unmöglich: er ist in keinem Sinne praktisch und in keinem theoretisch.[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 84—89.)

Fünftes Kapitel.

Der Sieg des guten Prinzips und das Reich Gottes auf Erden.

I. Der Begriff der Kirche.

1. Der ethische Staat. Die soziale Wiedergeburt.

Auf die Macht der guten Gesinnung gründet sich der Sieg des guten Prinzips über das böse, sein Recht auf die Herrschaft im menschlichen Willen. Diese Herrschaft fordert den größten Umfang, sie soll in der Willenssphäre der gesamten Menschheit dergestalt gelten, daß sie gegen die Anfechtungen des Bösen feststeht. Es handelt sich hier um eine Macht, welche die Anreizungen zum Bösen nicht etwa mit gewaltsamer Hand zurückschreckt, sondern von innen entkräftet und ihnen den Boden nimmt, auf dem sie gedeihen. Dieser fruchtbare Boden, der unerschöpfliche Schoß der bösen Gesinnungen, ist die menschliche Selbstliebe als herrschende Willensrichtung, d. h. die Selbstsucht; der Schauplatz aber, auf dem diese lebt und ihre nie versiegende Nahrung findet, ist die menschliche Gesellschaft. Wenn wir den einzelnen Menschen für sich nehmen, abgesondert von den anderen, so haben wir es bloß mit der rohen Menschennatur zu tun, aus der die sinnlichen Antriebe kommen, die ihn tierisch, aber nicht eigentlich böse machen. Die Selbstliebe ist in dem isolierten Menschen gegenstandslos, denn in der rohen Natur ist nichts, das sie reizt und bis zur Selbstsucht steigert: hier ist der Mensch weder arm noch reich, er wird erst arm in der Vergleichung mit anderen Menschen, die mehr haben als er, erst in diesem Kontraste erscheint er sich selbst als elend. Jetzt erwacht der Neid, mit ihm die Habsucht, mit ihr die Herrschsucht. Aus der geselligen Verbindung der Menschen entspringen die Ungleichheiten und Kontraste in den verschiedenen Formen und daraus die feindseligen Gesinnungen, wie Haß, Undank, Neid, Schadenfreude usf., mit einem Worte die eigentlich teuflischen Laster.

Um die Herrschaft des Guten in der Menschheit dauernd zu befestigen, muß man diesen Anreizungen zum Bösen die Wurzel nehmen und die Gesellschaft innerlich in eine moralische Gemeinschaft oder einen ethischen Staat umwandeln. Soll die Wiedergeburt im einzelnen Menschen dauernd sein, so muß die ganze menschliche Gesellschaft ebenfalls wiedergeboren werden: die Menschen müssen sich innerlich auf dem Grunde des guten Prinzips vereinigen. Worin besteht eine solche Ver-

einigung? Wie muß sie der Idee nach gedacht werden, und wie erscheint sie in der Zeit unter den Bedingungen des geschichtlichen Menschenlebens? Das Erste ist „die philosophische", das Zweite „die historische Vorstellung" des ethischen Gemeinwesens oder der moralisch vereinigten Menschheit.[1]

Der ethische Staat unterscheidet sich vom Rechtsstaate wie die Herrschaft des moralischen Gesetzes von der des bürgerlichen. Im Rechtsstaat herrscht das Gesetz durch den Zwang, ganz unabhängig von der Gesinnung der einzelnen im Staate vereinigten Menschen; es ist gut, wenn auch die Gesinnung mit dem Gesetz übereinstimmt, aber auf diese Übereinstimmung wird hier nicht gerechnet, das Gesetz muß gelten auch ohne dieselbe, es gilt durch seine äußere Gewalt, es herrscht durch den Zwang. Dagegen in dem ethischen Staate, in dem moralischen Reiche herrscht das Gesetz bloß durch die Gesinnung, ohne allen Zwang. Eine andere Aufgabe hat der politische Staat, eine andere der ethische; jener beendet für immer den „juridischen" Naturzustand der Menschen, dieser den ethischen. Man muß den letzteren von dem ersteren wohl unterscheiden: beide decken sich keineswegs, beide sind gesetzlose Zustände, welche die gesetzmäßige Vereinigung ausschließen, in beiden verhalten sich die Menschen feindselig zueinander, aber im rechtlichen Naturzustande befehden sich die Rechte der einzelnen Personen, deren jede ihr Recht so weit ausdehnt, als sie vermag, unbekümmert um die Rechtssphäre der anderen; im ethischen Naturzustande dagegen befehden sich die Gesinnungen. Daher reicht der ethische Naturzustand weiter als der rechtliche: er besteht fort, nachdem dieser schon längst aufgehört hat, er erstreckt sich mitten hinein in den bürgerlichen Staat. Den ethischen Naturzustand hebt der bürgerliche Staat nicht auf. Unter der Herrschaft und dem Schutze der äußeren Rechtsgesetze regiert ungebrochen die Selbstliebe im menschlichen Willen, und die Gesinnungen stehen einander, wie im alten Naturzustande, feindselig entgegen. Das äußerlich geltende, unwiderstehliche Recht hindert nicht die Fortdauer des ethischen Naturzustandes, vielmehr kann es sogar der schnödesten Selbstsucht als Mittel dienen. Was, moralisch betrachtet, das größte Unrecht ist, kann in vielen Fällen, juristisch betrachtet, als das größte Recht gelten. Dies ist kein Tadel des bürgerlichen Rechts, das seinen

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. Bd. VI. S. 93-95.)

sicheren Bestand nur in dieser von der Gesinnung unabhängigen, erzwingbaren Freiheitssphäre der Menschen haben kann, es ist nur der Beweis, daß im Innern des Rechtsstaates der ethische Naturzustand fortlebt.

Hier ist das Problem, welches der ethische Staat lösen soll. Die Lösung ist notwendig und durch den bürgerlichen Rechtsstaat unmöglich. Er kann dieses Problem nicht lösen, er kann nicht einmal die Absicht haben, es zu lösen: in diesem notwendigen Mangel des Rechtsstaates liegt die Rechtfertigung des ethischen Staates. Das Problem ist kein anderes als die radikale Aufhebung des ethischen Naturzustandes. Diesen Zustand zu verlassen, ist eine Pflicht nicht des einzelnen Menschen gegen sich selbst, auch nicht gegen andere, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst: es ist die einzige Pflicht dieser Art. Eben deshalb reicht auch der ethische Staat weiter als der politische. Die natürlichen Schranken der äußeren Rechtsgemeinschaft engen ihn nicht ein, er endet nicht da, wo das Volk endet; vielmehr ist der ethische Staat seiner Natur nach auf die ganze Menschheit angelegt, sein Ziel ist „das Ideal eines Ganzen aller Menschen", „ein absolutes ethisches Ganzes". Wir fragen zunächst nach der Idee eines solchen Staates.[1]

2. Die unsichtbare und sichtbare Kirche.

Kein Staat ist denkbar ohne die Vereinigung der Menschen unter Gesetzen, ohne die Herrschaft dieser Gesetze, ohne gesetzgebende Macht. In dem Rechtsstaat ist diese Gewalt das Volk, seine Gesetze gelten aus menschlicher Machtvollkommenheit: durch die Macht, mit der sie ausgerüstet sind, durch den Zwang, welchen sie ausüben; sie sind wandelbar, wie alles von Menschen Gemachte, sie bedürfen im Laufe der Zeit der Veränderung und können zu jeder Zeit durch die gesetzgebende Gewalt selbst rechtmäßig abgeändert werden. Dagegen im ethischen Staat herrschen die Gesetze ohne allen Zwang und ohne jede Wandelbarkeit, sie herrschen nur durch die Gesinnung, sie sind ewig dieselben, unabhängig von der menschlichen Willkür, unabhängig von dem Laufe der Zeit und der Wandelbarkeit menschlicher Dinge: daher kann der Gesetzgeber in diesem Staate nicht das Volk sein. Die Gesetze, welche hier gelten,

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Abt. I. Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Prinzips unter Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. I. Von dem ethischen Naturzustande. II. Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden. (Bd. VI. S. 95—98.)

sind Pflichten, die als solche nur in der Gesinnung leben, denn nur diese kann sie erfüllen, und sie sind für sie allein gegeben: sie müssen von einem Wesen herrühren, welches die Gesinnungen kennt und richtet, von einem Herzenskündiger, welcher zugleich der moralische Gesetzgeber der Welt ist; daher kann als der Gesetzgeber des ethischen Staates nicht das Volk, sondern nur Gott gelten. Der ethische Staat ist „das Reich Gottes" in der Welt, die Bürger dieses Staates sind „das Volk Gottes": dieser Staat ist im Unterschiede von der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft die Kirche. Als moralisches Gottesreich ist die Kirche unsichtbar; wenn ihre Gemeinschaft in der sinnlichen Welt erscheint, wird sie zur sichtbaren Kirche, die nur soweit wahrhafte Geltung hat, als sie mit der unsichtbaren übereinstimmt.

Ob die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren übereinstimmt, läßt sich durch gewisse Merkmale erkennen und beurteilen. Um diese Merkmale zu erschöpfen, braucht Kant die Topik seiner Kategorien und bestimmt die Charaktere der wahren Kirche in Ansehung ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Wir lassen das Schema beiseite und heben nur die Charakterzüge selbst hervor. Die unsichtbare Kirche oder das moralische Gottesreich gilt für alle Menschen ohne Ausnahme und ist daher in seiner Anlage durchaus allgemein; es vereinigt die Menschen bloß unter moralischen Triebfedern, daher gelten seine Gesetze ohne jeden Zwang und unabhängig von jeder Willkür; hier vereinigt sich die vollkommenste Freiheit mit unwandelbarer Notwendigkeit. Auf diesen Punkten beruht die Übereinstimmung der sichtbaren Kirche mit der unsichtbaren. Eine sichtbare Kirche, zu deren Eigentümlichkeit der ausschließende Charakter und die partikularistische Geltung gehört, die Spaltung in Sekten und Parteien, ist niemals die wahre; sie ist es ebensowenig, wenn in ihr andere als bloß moralische Gesetze herrschen, wenn sie „dem Blödsinn des Aberglaubens, dem Wahnsinn der Schwärmerei" in sich Raum läßt; sie ist unwahr, wenn sie ihre Macht nicht auf moralische Gesetze, sondern auf priesterliche Gewalt oder geheimnisvolle Erleuchtungen gründet, also nicht auf Gesetzen beruht, die unveränderlich gelten. Unveränderlich sind die sittlichen Wahrheiten, die so wenig, wie die mathematischen, eine willkürliche Abänderung dulden, aber die von Menschen gebildeten Glaubensregeln und kirchlichen Verfassungen sind hinfälliger Art. Symbole und kirchliche Administrationsformen sind veränderlich und der Veränderung bedürftig, nicht die ewigen Gesetze der Sittlichkeit

selbst. Was daher der unsichtbaren Kirche widerspricht und in der sichtbaren unzweideutig beweist, daß sie mit der unsichtbaren nicht übereinstimmt und in ihrem Grunde unwahr ist, sind Sektenspaltungen, Aberglaube und Schwärmerei, Hierarchie und Illuminatismus, Wandelbarkeit im Grundgedanken und Starrheit in den Symbolen und äußeren Lebensformen.

Auch in der Verfassung unterscheidet sich die Kirche vom Staat. Die Verfassung der wahren Kirche kann weder monarchisch noch aristokratisch noch demokratisch gestaltet sein, denn sie verbrüdert die Menschen, alle ohne Ausnahme: ihre Vereinigung ist deshalb nicht politisch, sondern „familienähnlich".[1]

3. Vernunft- und Kirchenglaube.

Nun kann die wahre Kirche unter den Bedingungen der Zeit, auf dem Schauplatze des geschichtlichen Menschenlebens nur in einem stetigen Fortschritt erscheinen. Das Ziel ihrer Entwicklung ist die unsichtbare Kirche, die alle Menschen im reinen Vernunftglauben vereinigt. Von diesem Ziel ist jede sichtbare, erscheinende Kirche entfernt und muß es sein, um ihres zeitlichen Charakters willen: sie ist echt und im Geiste des moralischen Gottesreiches gegründet, wenn sie sich die unsichtbare Kirche zum Ziel setzt, dagegen unecht, wenn sie sich gegen dieses Ziel verschließt und geflissentlich davon abwendet.

Der Unterschied jeder sichtbaren Kirche von der unsichtbaren liegt in zwei Punkten: sie vereinigt weder alle Menschen in sich, noch herrscht in ihr der reine Vernunftglaube. Nun ist die sichtbare Kirche von der unsichtbaren in den Anfängen ihrer zeitlichen Entwicklung, in ihren geschichtlichen Ausgangspunkten am weitesten entfernt. Die Gründung einer Kirche kann unmöglich von dem reinen Vernunftglauben ausgehen, da dieser vielmehr das Ziel ausmacht, welches sie erstrebt, wenn sie die wahre Richtung ergreift und festhält. Wir unterscheiden daher den Glauben, welcher innerhalb einer sichtbaren Kirche in beschränkter und ausschließender Weise als deren Grundlage gilt, von dem Glauben, welcher kraft der bloßen Vernunft die ganze Menschheit durchdringen soll: jener heißt „Kirchenglaube", dieser „Vernunftglaube". Was

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. III. Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen. IV. Die Idee eines Volkes Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen. (Bd. VI. S. 98—102.)

den Glauben religiös macht, ist sein praktischer Wert, dieser liegt allein im Vernunftglauben, niemals in dem, was den Kirchenglauben vom Vernunftglauben unterscheidet: daher kann der letztere auch „reiner Religionsglaube" genannt werden.

Der reine Religionsglaube ist und soll das Ziel jeder sichtbaren Kirche sein, aber keine kann von ihm ausgehen. Wir müssen das menschliche Bewußtsein voraussetzen, wie es sich im ethischen Naturzustande findet, erfüllt von Selbstliebe und Selbstsucht, ohne alle wahre Selbsterkenntnis und sittliche Selbstprüfung. Die sittlichen Gesetze müssen diesem Bewußtsein als von außen gegebene, unter der Form göttlicher Gebote, d. h. als Pflichten gegen Gott erscheinen, die Erfüllung dieser Pflichten besteht in einem gottesdienstlichen Handeln und die Religion in einem Inbegriff der besonderen Pflichten, welche uns gegen Gott obliegen, oder deren Erfüllung Gott von uns fordert: so wird die Religion zum Gottesdienst, zur Gottesverehrung, zum Kultus.

Der Kultus ist das Gott wohlgefällige Handeln. Woher wissen wir aber, was Gott wohlgefällt, und wie er verehrt sein will? Nicht durch die eigene Vernunft, also nur durch Gott selbst, der uns darüber seinen Willen offenbart hat. Daher ist die Religion in dieser Form der Glaube an bestimmte göttliche Offenbarungen, d. h. „Offenbarungsglaube". Diese Offenbarung ist eine Begebenheit, welche sich irgendwo und irgendwann unter solchen oder anderen Bedingungen zugetragen hat. Eine Begebenheit ist ein historisches Faktum. Der Glaube, daß eine Begebenheit so oder anders geschehen sei, ist ein „historischer Glaube". Sein Gegenstand und Inhalt sind entweder die allgemein gültigen, in unserer Vernunft begründeten Sittengesetze oder besondere positive Bestimmungen, welche der göttliche Wille dem menschlichen gibt, die wir kraft der Vernunft nicht finden, sondern bloß durch göttliche Offenbarungen empfangen können. Diese Bestimmungen haben keinen anderen Grund als den Willen Gottes, ihre Erfüllung hat kein anderes Motiv als den Gehorsam gegen die göttlichen Befehle: es sind nicht moralische Gesetze, sondern göttliche Statute, die sich auf Gebräuche und äußere Werke beziehen. Der Glaube an solche Statute als göttliche Offenbarungen ist „statutarischer Glaube".

Darin unterscheidet sich der Kirchenglaube vom reinen Religionsglauben: jener gründet sich auf Offenbarung, dieser auf Vernunft; der erste ist historisch, der zweite moralisch; es ist möglich, daß beide denselben Inhalt haben, nämlich die sittlichen Gesetze. **Ihr Unterschied**

fällt in die Form. Dem Kirchenglauben gelten diese Gesetze deshalb für Pflichten oder für absolut verbindlich, weil sie göttliche Offenbarungen sind; dem Religionsglauben gelten sie deshalb für göttlich, weil sie Pflichten, d. h. absolut verbindlich sind. Der Kirchenglaube hat einen Bestandteil, welchen der Religionsglaube gar nicht hat: den statutarischen. Wenn er diesen Bestandteil als die Hauptsache betrachtet, so entsteht der Gegensatz des reinen Religionsglaubens zum statutarischen Kirchenglauben.

Die sichtbare Kirche bedarf zu ihrem Ausgangspunkte den historischen Offenbarungsglauben, aus diesem soll sich der reine Vernunftglaube allmählich entwickeln, aus der gottesdienstlichen Religion soll die moralische hervorgehen. Das moralische Gottesreich ist „Kirche", die moralischen Religionslehrer sind „Geistliche". „Tempel waren eher als Kirchen, und Priester eher als Geistliche."[1]

4. Schriftglaube und Orthodoxie. Der praktische Schriftglaube.

Wenn es aber einmal ein bestimmter Offenbarungsglaube ist, auf den sich die sichtbare Kirche gründet, so muß der Inhalt dieses Glaubens in seiner Ursprünglichkeit, unvermischt mit fremden Bestandteilen, erhalten und in dieser echten Gestalt ausgebreitet werden. Dies ist nicht möglich durch mündliche Fortpflanzung, sondern nur durch schriftliche Aufbewahrung. Der unverfälschte Kirchenglaube kann nur existieren in der Form des Schriftglaubens, jede andere Form als die schriftliche Festhaltung verändert ihn und verfälscht seinen ursprünglichen Inhalt. Die den Glauben bewahrende Schrift gibt die Glaubensnorm und Richtschnur. Wenn der Glaube damit übereinstimmt, so ist er recht oder richtig. Darin besteht die kirchliche Orthodoxie. Was dieser Norm zuwiderläuft, heißt „Unglaube": wer von dieser Richtung innerhalb derselben Kirche abweicht, ist entweder ein „Irrgläubiger" oder ein „Ketzer", jener dissentiert in unwesentlichen Punkten, dieser in wesentlichen. Es gibt eine despotische und eine liberale Orthodoxie. Die despotische, welche Kant auch die „brutale" nennt, entzündet den feindseligen Religionseifer in allen seinen Abstufungen: der Ungläubige wird gehaßt, der Irrgläubige gemieden, der Ketzer ausgestoßen und verflucht.

---

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. V. Die Konstitution einer jeden Kirche geht allemal von irgendeinem historischen (Offenbarungs-)Glauben aus, den man Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am besten auf eine heilige Schrift gegründet. (A. A. Bd. VI. S. 102—106.)

Die liberale Orthodoxie ist gegen Andersgläubige duldsam. In dem ausschließenden und partikularistischen Charakter des Kirchenglaubens liegt der Grund der bis zum Fanatismus gesteigerten Orthodoxie. Es ist nicht der Glaube, der ausschließend macht, sondern die sichtbare Kirche, gleichviel welchen Namen sie führt. „Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgibt, eine katholische, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche anderer verwahrt (ob sie gleich diese öfters selbst gern ausüben möchte, wenn sie könnte), eine protestantische Kirche genannt werden soll, so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken und dagegen noch mehrere anstößige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die erste von Männern einer sich erweiternden Denkungsart (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist), gegen welche die letzteren mit ihrer eingeschränkten gar sehr, doch keineswegs zu ihrem Vorteil abstechen."[1]

Der Schriftglaube verlangt die Schrifterklärung oder Auslegung. Hier entsteht die Frage: welches ist die richtige Art, die Schrift zu erklären? Wer ist der berufene Interpret? Die erste und unmittelbare Form würde sein, daß jeder die Schrift nach seiner Art nimmt, nach seinem Gefühl auslegt und demgemäß die göttliche Offenbarung beurteilt. Aber das Gefühl ist seiner Natur nach niemals ein sicherer Probierstein der Wahrheit, es ist immer individuell und nie der Grund einer sicheren Erkenntnis; daher kann das Gefühl unmöglich der berufene Interpret der Schrift oder das auslegende Organ des Schriftglaubens sein.

Der nächste Zweck der Schrifterklärung ist das Schriftverständnis. Dieses fordert die sachliche Schriftkunde nach Form und Inhalt: das Verständnis der Form oder der Ursprache, in welcher die Schrift verfaßt ist, gibt „die Beurkundung", das Verständnis des Inhalts „die Auslegung". Um die Urkunden der Offenbarung und deren Inhalt zu verstehen, dazu gehören Bedingungen wissenschaftlicher Art, die den Charakter der Schriftgelehrsamkeit ausmachen. Das gelehrte Schriftverständnis ist nicht das religiöse, es ist nicht für alle Menschen, sondern nur für die Schriftgelehrten und die es werden wollen, also für den Religionsglauben kein und für die Ausbreitung des Schriftglaubens ein sehr beschränktes Mittel. Es reicht nicht weiter als die

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. (Bd. VI. S. 106—109.)

gelehrte Bildung. Die Schriftgelehrsamkeit ist ein berufener Interpret der Offenbarungsurkunden, aber nur der doktrinale Interpret, nicht der religiöse.

Der Schriftglaube soll Religionsglaube sein oder werden, darum ist die eigentliche Norm und Richtschnur seiner Erklärung die reine Religion. Die Offenbarungsschriften wollen im Sinne des praktischen Glaubens für alle Menschen erklärt sein. So erklärt sie die moralische Vernunft: daher ist diese zur Erklärung des Schriftglaubens der berufene und einzig authentische Interpret. Im Geiste der moralischen Vernunft wird jede Stelle der Heiligen Schriften so erklärt, daß sie als ein Beweis und Symbol der moralischen Glaubenswahrheiten erscheint; nichts darf in diesen Schriften mit dem praktischen Glauben streiten. Es ist möglich, daß in manchen Fällen der buchstäbliche und eigentliche Sinn der Stelle ein anderer ist als der ausgelegte moralische; es ist möglich, daß die moralische Erklärung in Vergleichung mit dem buchstäblichen Sinne gezwungen und gewaltsam erscheint und auch ist; nichtsdestoweniger muß sie gegeben und jeder anderen vorgezogen werden. Die buchstäbliche Erklärung gehört der doktrinalen Auslegung, der historischen Kritik, der Sprach- und Geschichtswissenschaft an, die keinen anderen Glauben erzeugen kann als den Geschichtsglauben, der zur Besserung und Erlösung des Menschen nichts beiträgt und „tot ist an ihm selber". Man soll die Moral nicht nach der Bibel, sondern die Bibel nach der Moral auslegen. Wenn z. B. in einer Bibelstelle Gott angefleht wird, daß er unsere Feinde vernichten möge, so versteht darunter der jüdische Psalm die Feinde des auserwählten Volks, die sichtbaren Feinde: dieser buchstäbliche Sinn widerstreitet der Moralität. Die religiöse Erklärung muß mithin die Stelle umdeuten: die Feinde, deren Vernichtung wir allein erflehen dürfen, sind die bösen Neigungen in uns. Wenn der Psalm in diesem Sinne ausgelegt, oder vielmehr, wenn dieser Sinn in die Stelle hineingelegt wird, so ist sie zu einem Symbol des praktischen Glaubens umgedeutet und in religiöser Weise erklärt.

Kant fordert eine solche Erklärungsart der Schrift als die authentische, wobei er ausdrücklich hervorhebt, daß sie nicht den mindesten wissenschaftlichen, sondern allein religiösen oder moralischen Wert habe. Diese genaue Unterscheidung der moralischen und doktrinalen Interpretation verhütet die heillose Verwirrung, welche sonst die willkürlich allegorische Deutungsart auf dem Gebiete der Wissenschaft anrichten

würde. Es ist nicht das erstemal, daß die Erklärung Heiliger Schriften unter einen solchen Gesichtspunkt gestellt wird, die allegorisch-moralische Deutung ist stets das Mittel gewesen, den Schriftglauben religiös zu behandeln; so haben die späteren Griechen und Römer die Mythologie, die späteren Juden ihre Offenbarungsurkunden ausgelegt, ähnliche Erklärungsweisen finden sich in betreff des Veda und des Koran. Die einzige Norm des Kirchenglaubens ist die Schrift und deren allein authentischer Interpret die Vernunftreligion.

Die moralische Erklärungsmethode, an sich betrachtet, ist vollkommen willkürlich, sie ist nur durch ihren Zweck notwendig. Vorausgesetzt einmal, daß der Religionsglaube in der Form des Schriftglaubens existiert, so gibt es keinen anderen Weg, den Schriftglauben religiös zu behandeln und den Religionsglauben aus ihm zu entbinden. Der Schriftglaube als solcher ist historisch, der Religionsglaube praktisch. Soll aus dem Schriftglauben der Religionsglaube hervorgehen, so bildet das Mittelglied und den Übergang „der praktische Schriftglaube", bedingt durch die praktische oder moralische Schrifterklärung. Die gelehrte oder wissenschaftliche Erklärung, das eigentliche Schriftverständnis erzeugt nur den doktrinalen Schriftglauben, der, wie jeder doktrinale Glaube, theoretischer Art ist und in das Gebiet wissenschaftlicher Meinungen gehört, die mit der Religion nichts gemein haben. So zweckwidrig und unfruchtbar die moralische Schrifterklärung in wissenschaftlicher Absicht ist, ebenso zweckwidrig und unfruchtbar ist die doktrinale Schrifterklärung in religiöser.[1]

II. Kirche und Religion. Gegensatz und Einheit.

1. Die Antinomie.

Um die philosophische Vorstellung der Kirche zu vollenden, bleibt nur die Einsicht übrig, wie sich der Kirchenglaube in den Religionsglauben verwandelt. Der Religionsglaube ist nur einer, in seiner Eigentümlichkeit unabänderlich und unwandelbar, in seiner Unwandelbarkeit notwendig, in seiner Notwendigkeit allgemein; der Kirchenglaube dagegen ist ein besonderer, in seiner Besonderheit ausschließend und einem anderen Kirchenglauben widerstreitend. Solche Gegensätze charakterisieren die streitende Kirche, über dieselben erhebt sich der

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. VI. Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben. (Bd. VI. S. 109–114.)

Religionsglaube als **triumphierende** Kirche. So ist der Übergang des historischen Offenbarungsglaubens in die reine Religion gleich dem der streitenden Kirche in die triumphierende.

Dieser Übergang enthält ein schwieriges Problem, welches die moralische Schrifterklärung nicht auflöst. Sie macht den Schriftglauben praktisch, ohne seine historische Grundlage zu ändern; und doch muß der Kirchenglaube die ihm eigentümliche historische Grundlage verlassen, um sich in den reinen Religionsglauben zu verwandeln, denn gerade in diesem Punkte sind Kirchen- und Religionsglaube einander entgegengesetzt. Die Grundlage des ersten ist eine historische Offenbarung, die Grundlage des anderen die bloße Vernunft. Die Offenbarung setzt dem Glauben die zu befolgenden Statuten und macht ihn dadurch zu einem statutarischen und gottesdienstlichen Glauben, der einen Lohn als Ertrag seiner gottesdienstlichen Handlungen erhofft: auf diese Weise wird der Glaube einer gottesdienstlichen Religion zum „**Frohn- und Lohnglauben**", während die reine Religion zur Seligkeit nichts als die innere Würdigkeit des Menschen fordert und darum das Vermögen besitzt, **alle** zu erlösen und selig zu machen. Diese Religion ist alleinseligmachend, denn selig werden kann die Menschheit nur auf **eine** Art. Wenn wir also die Grundlagen des Kirchen- und Religionsglaubens vergleichen, so sind beide einander völlig entgegengesetzt. Der Übergang von dem einen zum anderen fordert eine Änderung in dem Glaubensgrunde selbst, eine solche Änderung, welche die Umbildung des einen in den anderen unmöglich erscheinen läßt. Hier entzündet sich der Streit zwischen Kirchen- und Religionsglauben. Was ist der eigentliche und letzte Grund des Glaubens: die geschichtliche Offenbarung oder die moralische Vernunft? Diese Frage bildet den Glaubensstreit in seinem innersten Kern. Unsere Aufgabe ist die Entscheidung der Frage.

Welches auch die Form des Glaubens sei, ob die kirchliche oder die moralische: sein Inhalt ist die Erlösung des Menschen vom Bösen. Um erlöst zu werden, müssen wir uns selbst bessern und der göttlichen Gerechtigkeit genugtun; unsere Besserung ist die Wiedergeburt, welche aber die alte Schuld nicht aufhebt, daher können wir durch eigene Kraft auch nicht der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leisten. Diese Genugtuung ist nicht unser Verdienst, sondern ein fremdes, also eine von uns unabhängige Tatsache, welche wir durch Offenbarung erfahren und durch den Glauben an diese Offenbarung uns aneignen. So vereinigen sich in der Erlösung des Menschen diese beiden Bedingungen: die

stellvertretende Genugtuung und unsere eigene Wiedergeburt: jene hat ihren letzten Grund in der göttlichen Gnade, diese in der menschlichen Freiheit. Wenn nun Gnade und Freiheit, stellvertretende Genugtuung und Wiedergeburt in der Erlösung des Menschen notwendig zusammengehören, so müssen sie auch beide unter sich notwendig verbunden sein, und es entsteht die Glaubensfrage: welcher von den beiden Erlösungsfaktoren ist die Bedingung des anderen? Entweder ist die stellvertretende Genugtuung die Bedingung unserer Wiedergeburt und unseres neuen Lebens, oder unsere Wiedergeburt ist die Bedingung der stellvertretenden Genugtuung; entweder ist die göttliche Gnade nötig zur Wiedergeburt, oder diese ist nötig zur göttlichen Gnade.

Der Erlösungsglaube vereinigt den Glauben an die stellvertretende Genugtuung mit dem Glauben an die Wiedergeburt. Diese beiden Grundbestandteile des Erlösungsglaubens verhalten sich zueinander, wie die beiden Grundbestandteile der Erlösung selbst: entweder gründet sich der Glaube an die Wiedergeburt auf den Glauben an die stellvertretende Genugtuung, oder umgekehrt. Die Erlösung durch fremdes Verdienst ist eine uns offenbarte Tatsache, der Glaube daran ist ein geschichtlicher Offenbarungsglaube, welcher den Kirchenglauben im engeren Sinn bildet: entweder also ist der Kirchenglaube der Grund des religiösen Glaubens, welcher letztere die stellvertretende Genugtuung als Folge der Wiedergeburt betrachtet, oder der religiöse (praktische) Glaube bildet den Grund des kirchlichen.

Setzen wir den ersten Fall. Der Glaube an die stellvertretende Genugtuung, an die vollzogene Erlösungstatsache sei der alleinseligmachende, er sei der Grund unseres Erlösungsglaubens. Dann ist zu unserer Erlösung nichts weiter nötig, als daß wir die Botschaft, unsere Schuld sei durch fremdes Verdienst getilgt, gläubig annehmen, die uns angebotene Wohltat gläubig empfangen und alles Heil von diesem Glauben erwarten. Wenn wir nur an den Erlösungstod Christi glauben und von dieser Tatsache fest überzeugt sind, so wandeln wir schon in einem neuen Leben und sind unserer Wiedergeburt gewiß. Aber wie soll eine von unserer Gesinnung und unserem Zutun ganz unabhängige Tatsache uns innerlich umwandeln und unsere Gesinnung von Grund aus verändern? Wie soll fremdes Verdienst unsere Schuld tilgen, unsere Willensschuld? Ist nicht zur Annehmung der göttlichen Gnade unsere Empfänglichkeit nötig? Ist nicht diese Empfänglichkeit schon bedingt durch unsere gute und wiedergeborene Gesinnung?

Nur die gute Gesinnung kann glauben, daß sie durch fremdes Verdienst miterlöst werde. Unmöglich also kann der historische Glaube den praktischen begründen.

Setzen wir den anderen Fall: unsere Wiedergeburt bedinge den Glauben an die Erlösung und sei die eigentlich erlösende Tat. Aber wie ist diese Wiedergeburt möglich? Können wir uns von der alten Schuld befreien? Können wir Geschehenes ungeschehen machen? Wir können es nicht, wir sind nicht imstande, uns selbst zu erlösen. Der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber sind und bleiben wir schuldig. Vor ihr kann unsere Schuld nur durch fremdes Verdienst gesühnt werden; nur im Glauben, daß dieses fremde Verdienst uns wirklich erlöst habe, können wir uns frei und wiedergeboren fühlen und in der Tat einen neuen Lebenswandel beginnen: so ist unsere Wiedergeburt bedingt durch unseren Glauben an die stellvertretende Genugtuung.

Wie also die Sache liegt, so läßt sich weder der historische Glaube dem moralischen, noch der moralische dem historischen zugrunde legen. Hier gilt die Thesis ebensogut, wie die Antithesis; vielmehr gilt zunächst keine von beiden. Wir haben zwischen Kirchen- und Religionsglauben eine in der Natur der Sache begründete Antinomie: diese bildet den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des zwischen Kirche und Religion, Offenbarung und Vernunft streitigen Glaubens. Wir müssen sie auflösen, um die Frage zu entscheiden: ob der Kirchenglaube (Geschichtsglaube) ein wesentlicher Bestandteil des seligmachenden Glaubens sei oder als ein bloßes Leitmittel zur reinen Religion führen könne?[1]

2. Die entgegengesetzten Extreme. Aberglaube und Unglaube.

Jede der beiden entgegengesetzten Glaubensrichtungen hat ihr eigentümliches Recht. Wenn die Erlösung in die *Besserung* gesetzt wird, so kann sie keinen anderen Anfang haben als die Wiedergeburt, die in unserem Willen und durch denselben geschieht; wenn die Erlösung dagegen in unsere *Entsündigung* gesetzt wird, so ist diese nicht durch uns, sondern nur durch ein fremdes Verdienst möglich, nur die stellvertretende Genugtuung kann eine solche Entsündigung machen, nur der Glaube an eine solche Genugtuung kann uns die Entsündigung begreiflich machen. Der Glaube an die Wiedergeburt als Grund der Erlösung ist bloß praktisch und läßt die Erlösung selbst unerkennbar;

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. VII. Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes. (Bd. VI. S. 115—118.)

dagegen der Glaube an die stellvertretende Genugtuung ist bloß theoretisch und macht die Erlösung zwar erklärlich, aber nicht wirklich. Der theoretische Glaube sagt: „deine Pflicht ist, an deine Entsündigung durch fremdes Verdienst zu glauben; daß du infolge dieses Glaubens wirklich ein anderer und neuer Mensch wirst, ist eine Tat der göttlichen Gnade!" Der praktische Glaube sagt: „deine Pflicht ist, dich zu bessern, von Grund aus ein anderer Mensch zu werden; daß du infolge deiner Wiedergeburt auch wirklich erlöst und entsündigt wirst, ist eine Tat der göttlichen Gnade!" So verhalten sich die beiden Glaubensrichtungen in der Art, wie sie die Erlösung zwischen menschliche Pflicht und göttliche Gnade teilen, völlig entgegengesetzt; sie divergieren und entfernen sich von einander bis zu den äußersten Extremen. Wenn die Pflicht in einen geschichtlichen Offenbarungsglauben gesetzt und die Religion auf die bloße Pflicht zu glauben eingeschränkt wird, so läßt sich mit dieser Religion selbst ein sträflicher Lebenswandel vereinigen, sogar durch dieselbe beschönigen; wenn die Pflicht bloß in die menschliche Besserung gesetzt wird, so läßt sich ein guter Lebenswandel vorstellen, der sich zu Glaube und Offenbarung vollkommen gleichgültig, sogar verneinend verhält: das erste Extrem ist „der gottesdienstliche Aberglaube", das andere „der naturalistische Unglaube".[1]

3. Die Auflösung der Antinomie.

Um den Streit jener beiden Glaubensrichtungen nicht in solche Extreme ausarten zu lassen, müssen wir ihn in seiner Wurzel fassen und hier die Glaubensantinomie auflösen. In der Tat ist die ganze Antinomie nur eine scheinbare, in Wahrheit besteht kein wirklicher Widerstreit zwischen dem Prinzip der stellvertretenden Genugtuung und dem der Wiedergeburt. Der göttlichen Gerechtigkeit genugtun kann nur der sündlose, radikal gute Mensch, die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, das Urbild der Menschheit, der Sohn Gottes: es ist vollkommen rational, daß wir an dieses Urbild glauben, wir glauben daran, als an *unser* Urbild, als an unser moralisches Ideal, es gilt uns als die Norm unserer Gesinnung, als das Richtmaß unserer Handlungen. Der rationale Glaube an das Urbild der Menschheit in Gott ist zugleich der praktische Glaube an unser eigenes sittliches Vorbild. So ist der theoretische Glaube an die stellvertretende Genugtuung und der praktische Glaube an die Wiedergeburt als die Be-

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. VII. (Bd. VI. S. 118—119.)

dingung zur Erlösung vollkommen ein und derselbe. Der Widerstreit entsteht erst, wenn der Glaube an den Sohn Gottes aufhört, rational zu sein, und sich historisch gestaltet wenn er zum Glauben wird an die empirische und geschichtliche Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden, an die Menschwerdung Gottes in diesem bestimmten Individuum.

Aber auch dieser Widerstreit ist nur scheinbar. Der Sohn Gottes ist kein Objekt der äußeren Erfahrung, denn es gibt kein empirisches Kennzeichen, wodurch er sich offenbart. Wenn er auch in der Erfahrung und in der Sinnenwelt erscheint, so läßt er sich doch nicht durch Erfahrung und sinnlichen Augenschein erkennen; er wird als Sohn Gottes erkannt oder geglaubt nur durch seine vollkommene Übereinstimmung mit dem Urbilde der Menschheit in uns: nur der Geist in uns gibt von ihm Zeugnis, keine äußere geschichtliche Erfahrung. Also ist auch der historische Glaube an den Sohn Gottes in seiner Wurzel bedingt durch den rationalen Glauben, der gleich ist dem praktischen. Dieses Individuum ist der Sohn Gottes, d. h. es ist in seinem Leben und in seiner Lehre der vollkommene Ausdruck des menschlichen Urbildes oder des moralischen Ideals, es ist darum unser Vorbild, dem wir unbedingt nachfolgen, durch dessen Aufnahme in unseren Willen und in unsere innerste Gesinnung wir allein erlöst werden können. Hier ist der historische, der rationale und praktische Glaube in einem Prinzipe verknüpft, sie bilden einen Glauben, worin sich jene Antinomie vollkommen auflöst.

Es ist demnach einleuchtend, wie allein der Gegensatz zwischen Kirchen- und Religionsglauben aufgehoben werden kann. Wird er in diesem Punkte nicht aufgehoben, so ist er überhaupt unversöhnlich. Der rationale Glaube ist mit dem praktischen ein und derselbe. Wenn der historische Glaube durch den rationalen bedingt ist, so ist zwischen Kirchen- und Religionsglaube kein Widerspruch; gilt dagegen der historische Glaube als unbedingt und von aller Vernunfteinsicht unabhängig, als der Glaube an ein wunderbares Faktum, so ist der Widerspruch zwischen Kirche und Religion niemals zu lösen, die Glaubensprinzipien beider sind dann grundverschieden: das Prinzip des Kirchenglaubens ist empirisch, das des Religionsglaubens rational. Auf diesen verschiedenen Glaubensgrundlagen ist keine Vereinigung denkbar. In allen Religionen daher, welche den historischen Glauben zur Hauptsache machen und deshalb im äußeren Kultus ihren Schwerpunkt haben, entsteht der unversöhnliche Streit zwischen Glauben und Vernunft. Das

Grundthema aller dieser Streitfragen, womit die Geschichte der Religionen erfüllt ist, betrifft das Glaubensprinzip: ob es empirisch ist oder rational, ob es Tatsache ist oder Idee?

Es gibt ein Kriterium, wonach wir sicher beurteilen können, ob das Glaubensprinzip einer kirchlichen Religion jeden rationalen Grund von sich ausschließt oder nicht: wenn das Mittel zur Erlösung in ein äußeres Tun gesetzt wird, wenn geglaubt wird, daß sich der Mensch durch Expiationen irgendwelcher Art entsündigen könne! Dann ist der Glaube innerlich tot. Der Glaube an Expiationen ist die notwendige Folge eines bloß historischen und empirischen Offenbarungsglaubens. Ist die Erlösung ein von unserer Gesinnung unabhängiges Wunderwerk, so können wir dieselbe nur durch Gott empfangen, so ist es Gott allein, der in uns die Erlösung und auch den Glauben an die Erlösung bewirkt: „er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will", dann können wir Gott nur durch äußere Werke dienen, und der einzige Ausdruck eines ihm wohlgefälligen Wandels sind die Werke des Kultus, die Opfer und Expiationen. Dies ist der Punkt, den ein bloß empirischer Kirchenglaube festhalten muß, und welchen der reine Religionsglaube niemals annehmen kann. Die Vernunft kann nie glauben, daß Expiationen erlösen.

Solange solche Werke auf Grund des kirchlichen Glaubens religiösen Wert haben oder beanspruchen dürfen, wird auch der Streit dieses Glaubens mit der Vernunft, der Kirche mit der reinen Religion fortdauern: so lange werden die Priester über den Unglauben der Vernunft klagen. In demselben Maße, als der Kirchenglaube den Religionsglauben bekämpft, wird er sich ausschließend auf seine historische Grundlage, auf die Überlieferungen und den Kultus stützen; in demselben Maße, als er dem Religionsglauben zustrebt und sich demselben nähert, wird er jene Grundlage verlassen und auf die Gesinnung und den sittlichen Lebenswandel des Menschen das Hauptgewicht legen. Die äußeren Formen werden abgestreift, die hierarchische Scheidewand zwischen Priestern und Laien fällt, und allmählich, im Wege einer ruhigen Reform, ändert sich die ganze innere Glaubensverfassung. So entwickelt sich die Religion, wie der Mensch selbst: „da er ein Kind war, redete er wie ein Kind, und war klug, wie ein Kind; nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist".

Wir haben erklärt, was den Kirchenglauben vom Religionsglauben unterscheidet. So lange der Kirchenglaube nicht aufhört, diese unter=

scheidenden Kennzeichen seiner Kultusformen für sein wahres Wesen zu halten, woran kein Buchstaben verloren gehen dürfe, befindet er sich in einer unendlichen Differenz und Entfernung von der unsichtbaren Kirche. Wenn der Kirchenglaube anfängt, alles, was ihn vom Religionsglauben trennt, für das weniger Wesentliche zu halten, so tut er den ersten Schritt zur Annäherung an den Vernunftglauben; dann beginnt sein Übergang zur reinen Religion, und der Zeitpunkt ist gekommen, wo die Wirkung der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren erscheint. Dieser Zeitpunkt ist der Anfang der geschichtlichen Kirche. Jetzt erst gibt es von dem Reiche Gottes auf Erden auch eine historische Vorstellung.[1]

III. Die Religion als Kirche.

Die reine Religion, als der innerste Grund und der letzte Zweck alles Kirchenglaubens, lebt nur in der Gesinnung; sie ist und bleibt unsichtbar, sie ist kein Gegenstand der äußeren geschichtlichen Erfahrung und hat keine Geschichte. Geschichtlich ist nur ihre Erscheinung und Entwicklung in der Zeit. Diese Erscheinung ist die Kirche, und nur diese läßt sich historisch vorstellen. Es gibt eigentlich keine Religions-, sondern nur eine Kirchengeschichte, denn nicht die Religion, nur die Kirche ist wandelbar, d. h. der in einer kirchlichen Gemeinschaft und in kirchlichen Formen erscheinende Religionsglaube.

Religiös ist der Kirchenglaube nur, soweit er vom moralischen Glauben durchdrungen ist, diesen als seine ewige Grundlage erkennt, von dieser Grundlage sich abhängig weiß, diese Abhängigkeit öffentlich bekundet. Die historische Vorstellung, welche wir suchen, hat keinen anderen Gegenstand als den religiösen Kirchenglauben und beginnt deshalb erst in dem Zeitpunkte, wo der religiöse Kirchenglaube in der Geschichte der Menschheit hervortritt, wo sich ein Glaube und eine Glaubensgemeinschaft auf rein moralischem Grunde bildet. Dazu gehört die volle Einsicht in den Unterschied des moralischen und historischen Glaubens, in den Unterschied dieser beiden Glaubensprinzipien: die volle Einsicht, daß kein historischer oder statutarischer Glaube den Menschen erlösen könne. Wo diese Überzeugung zum erstenmal in einer Glaubensgemeinschaft sich öffentlich ausspricht, da erscheint zum erstenmal der Religionsglaube, da beginnt die historische Vorstellung

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. VII. (Bd. VI. S. 118—124.)

vom Reiche Gottes auf Erden, und die Geschichte der Kirche nimmt hier ihren Ausgangspunkt.[1]

1. Die jüdische Kirche.

Dieser Ausgangspunkt ist *nicht* die jüdische Kirche. Die jüdischen Glaubensgesetze entbehren alle Bedingungen einer rein moralischen Gesetzgebung, sie sind, was moralische Gebote nie sein dürfen, Zwangsgesetze und fordern die äußere Beobachtung, die legale Erfüllung: diese ist ihr hauptsächlicher Zweck. Es gibt unter den jüdischen Glaubensgeboten keines, dessen Erfüllung nicht erzwungen werden könnte, dessen äußere Erfüllung nicht dem Gesetze genugtäte. Die Motive der Gesetzeserfüllung sind keineswegs moralische Triebfedern: der gerechte, d. h. der legale Mensch wird belohnt, der ungerechte bestraft, Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe sind die Motive des Glaubensgehorsams und der Gesetzeserfüllung. Es ist nicht die Gerechtigkeit, nicht einmal die des äußeren Rechts, wonach im Sinne des jüdischen Glaubens gelohnt und gestraft wird. Die moralische Gerechtigkeit trifft nur den Schuldigen, die jüdische straft auch den Unschuldigen, sie ist nicht Gerechtigkeit, sondern Rache, maßlose Rache, sie rächt der Väter Missetat an den Nachkommen bis ins dritte und vierte Glied. Die Ankündigung einer solchen Strafgerechtigkeit will nicht bessern, sondern schrecken; eine solche terroristische Weltregierung oder der Glaube daran kann politische Gründe haben, niemals moralische, er kann eine Maßregel der Zweckmäßigkeit sein, das ist eine Maßregel, welche unter Umständen gilt. Der religiöse Glaube ist weder eine Maßregel, noch ist er abhängig von äußeren Umständen, er fordert die reine Gesinnung, die vollkommen lautere, ein Ziel, welches nur in der Ewigkeit erreicht werden kann: deshalb fordert er die Unsterblichkeit der Seele. Der jüdische Glaube macht diese Forderung nicht, denn er hat sie nicht nötig; der Gesetzgeber des jüdischen Glaubens hat auf das künftige Leben keine Rücksicht nehmen wollen, weil er nur ein politisches Gemeinwesen unter der Herrschaft des Glaubens bezweckte. Das sicherste Kennzeichen des religiösen Glaubens ist seine Universalität, seine unbedingte Gültigkeit für alle Menschen, das sicherste Kennzeichen des Gegenteils ist der Partikularismus, die ausschließende Geltung für eine besondere Nation, der Glaube an ein auserwähltes Volk: daher ist der jüdische Glaube

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Abt. II. Historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden. Bd. VI. S. 124 u. 125.)

in seinem innersten Grunde nicht religiös, sondern bloß theokratisch in politischer Absicht.

In dieser Beurteilung des jüdischen Glaubens unterscheidet sich Kant sehr charakteristisch von dem früheren Rationalismus der deutschen Philosophie. Die natürliche Theologie der Aufklärungszeit stand in ihren deistischen Begriffen dem Judentum näher, als der christlichen Religion; sie gefiel sich sogar darin, mit ihrer Vorliebe für die Verständigkeit des jüdischen Gottesbegriffs Staat zu machen gegen die Mysterien des Christentums. So viel wir sehen, ist Kant der erste Philosoph der neuen Zeit, der aus rationalen und kritischen Gründen den Unwert der jüdischen Religion in ihrem Verhältnis zur christlichen erleuchtet. Der Grund zu dieser merkwürdigen Wendung liegt am Tage für die Wenigen, welche die kantische Lehre verstehen: er liegt nicht, wie bei Hamann, in einer Vorliebe für die Mysterien des christlichen Glaubens, sondern in der Lehre vom radikalen Bösen in der Menschennatur, welche mit der Lehre vom intelligibeln Charakter, von der menschlichen Freiheit und dadurch mit den Grundlagen der gesamten kritischen Philosophie auf das Genaueste und Tiefste zusammenhängt. Diese Einsicht bestimmt und reguliert Kants Religionslehre, deren Thema kein anderes ist, als die Auflösung der Frage: wie ist die Erlösung möglich unter der Bedingung des radikalen Bösen in der Menschennatur? Hier ist keine andere Glaubensgrundlage denkbar, als die rein moralische, hier sind zur Erlösung keine anderen Bedingungen möglich, als die Wiedergeburt, das beharrliche Fortschreiten im Guten, die erlösende Strafe, das stellvertretende Leiden, der praktische Glaube an das radikale Gute. Wenn man mit diesen Glaubensvorstellungen die geschichtlichen Religionen vergleicht, so leuchtet ein, mit welcher von allen die kritische Philosophie im Kern der Sache übereinstimmen muß: entweder mit keiner oder allein mit der christlichen.[1]

2. Die christliche Kirche.

Erst aus dem Christentume entspringt die allgemeine Kirche, nur von dieser gibt es eine welthistorische Vorstellung, nur die christliche Kirche hat eine weltgeschichtliche Entwicklung, weil sie in ihrem Prinzip auf die ganze Menschheit angelegt ist. Darin liegt die innere grundsätzliche Verschiedenheit der christlichen Religion von der jüdischen. Man

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. (Bd. VI. S. 125—127.) Vgl. oben zweites Buch. Kap. III. S. 295—302. Kap. IV. S. 310—314.

muß sich über den Grund der Sache nicht durch den äußeren historischen Schein so sehr verblenden lassen, daß man im Christentum nichts weiter sieht, als eine Fortsetzung und bloße Reform der jüdischen Religion. Vielmehr ist das Christentum eine vollkommene und radikale Umwandlung der religiösen Vorstellungsweise, die hier zum erstenmal, von allen nationalen und politischen Einschränkungen frei, in den moralischen Grund des menschlichen Lebens selbst eindringt.

Seinen geschichtlichen Ursprung hat das Christentum in der Person und dem Leben Jesu. Die erlösende Kraft dieses Lebens liegt allein in dem siegreichen Kampfe mit dem Bösen, der sich im Tode Jesu vollendet; es gibt keine höhere Bewährung des göttlich gesinnten Menschen, des radikal guten Willens. Die Erscheinungen Jesu nach dem Tode, die Auferstehung und Himmelfahrt, gehören nicht mehr zu den Bedingungen der erlösenden Kraft seines Lebens; es handelt sich hier nicht um ihren Wert als Tatsachen, sondern um ihren Wert als Glaubensobjekte, und als solche erscheinen die Vorstellungen sowohl der Auferstehung als der Himmelfahrt in den Augen Kants zu materialistisch, um moralisch fruchtbar zu sein. Zu den Bedingungen der Persönlichkeit gehört weder die Fortdauer des Leibes noch die räumliche Gegenwart in der Welt. Wenn die Fortdauer derselben Person davon abhängen soll, daß derselbe Körper wieder belebt wird, so erscheint eine solche Vorstellungsweise unserem Philosophen als „psychologischer Materialismus". Wenn das ewige Leben im Raume gegenwärtig sein soll, so erscheint ihm diese Ansicht als „kosmologischer Materialismus": die Vorstellung der Auferstehung ist ihm materialistisch in psychologischer Rücksicht, die der Himmelfahrt in kosmologischer.

Der nächste Gegenstand des christlichen Glaubens ist die Geschichte Jesu, daher ist die christliche Religion zunächst Geschichtsglaube. Genauer gesagt: das christliche Glaubensobjekt ist die Erzählung von der Geschichte Jesu, die mündliche und schriftliche Überlieferung; daher ist der christliche Geschichtsglaube, näher bestimmt, ein Traditions- und Schriftglaube. Der Schriftglaube verlangt zu seiner Bewährung und Beglaubigung geschichtliche Zeugnisse, die selbst wieder Geschichtsforschung und Gelehrsamkeit voraussetzen und das meiste Vertrauen verdienen, wenn sie von unparteiischen Zeitgenossen herrühren.[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. (Bd. VI. S. 127—129. S. 128-129. Anmkg.)

3. Katholizismus, Protestantismus, Aufklärung.

In Rücksicht auf die Urgeschichte des Christentums müssen wir diese bewährenden Zeugnisse bei den römischen Geschichtsschreibern suchen, hier aber finden wir solche Zeugnisse erst spät, auch dann nur spärlich, und keine, die den Ursprung des Christentums selbst erleuchten. So bleibt die Geschichte des Christentums dunkel bis zu dem Zeitpunkte, wo innerhalb der christlichen Welt selbst die Schriftgelehrsamkeit sich erhebt und den christlichen Glauben zu ihrem Gegenstande macht. Jetzt wird aus dem Geschichtsglauben ein statutarischer Wunder- und Kirchenglaube, eine Orthodoxie, welche als kirchliches Zwangsgesetz auftritt, im Orient die cäsaropapistische Form der Staatskirche, im Occident die hierarchische des Papsttums annimmt und in beiden Fällen eine despotische Kirchengewalt ausübt. So ist die Geschichte des Christentums in ihrem ersten Zeitraum dunkel, in den folgenden das allzu helle Schauspiel eines vom reinen Religionsglauben sich mit jedem Schritte mehr entfernenden Kirchenglaubens. Statt der Erlösung des Menschen erzeugt dieser Glaube den fanatischen Glaubensstreit, die Herrschaft der Priester, die Verfolgung der Ketzer, die Religionskriege, ein Heer furchtbarer Übel, im Hinblick auf welche man mit dem heidnischen Dichter ausrufen möchte: «tantum religio potuit suadere malorum!»

Welche von den christlichen Zeiten ist die beste? Offenbar diejenige, in welchem der Kirchenglaube sich dem Religionsglauben wieder anzunähern beginnt. Als dieses gute Zeitalter bezeichnet Kant sein eigenes, die Epoche der Aufklärung, welche im Protestantismus entspringt. Die menschliche Vernunft hat in theoretischer Rücksicht ihre Grenze erkannt, sie bescheidet sich mit der Unerkennbarkeit der übersinnlichen Welt, sie hadert nicht mehr über Existenz und Nichtexistenz der Glaubensobjekte; die moralische Vernunft hat begriffen, daß der Geschichts- und Kirchenglaube zur Erlösung und Seligkeit des Menschen nichts vermag; die Welt nimmt zu in der Einsicht, daß der religiöse Glaube seine Wurzel in der Gesinnung habe, die jeden äußeren Zwang ausschließt, daß kein kirchlicher Gewissenszwang ausgeübt werden dürfe, und die oberste Staatsgewalt selbst moralisch verpflichtet sei, die Gewissensfreiheit zu achten und zu schützen.[1] Damit sind die Bedingungen gegeben, unter denen der moralische Glaube Raum gewinnen, die sichtbare Kirche ihrem wahren Ziele, der unsichtbaren, zustreben und mit dieser das Reich

[1] Vgl. oben Buch I. Kap. XVII. (S. 241 flgd.)

Gottes erscheinen kann, nicht als ein messianisches Ende der Welt, wie es die Apokalypse verkündet, sondern als ein moralisches in dem Willen und den Gesinnungen der Menschen. „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist es, denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!"[1]

IV. Das Religionsgeheimnis.

1. Der Begriff des Mysteriums.

Unter dem Gesichtspunkte der Vernunftreligion ruht die Kirche und ihre Gemeinschaft auf dem Grunde des moralischen Glaubens. Diesem Begriff der Kirche liegt jenseits der Vernunftgrenzen eine andere Vorstellungsweise gegenüber, die den Grund der Kirche als ein undurchdringliches und heiliges Geheimnis betrachtet. Heilig kann ein Geheimnis nur sein, sofern es moralischer Natur ist. Wie aber kann das Moralische geheimnisvoll sein? Das Geheimnis verschließt sich der theoretischen Vernunft, es ist von seiten unseres Verstandes undurchdringlich, weder erkennbar noch denkbar. Etwas kann sehr wohl unerkennbar sein und ist doch kein Geheimnis, das Unerforschliche ist nicht das Geheimnisvolle: die Freiheit ist kein Geheimnis und doch unerkennbar, die Schwere in der Natur ist allbekannt und doch in ihrem letzten Grunde unerforschlich. Also der Charakter des Geheimnisses liegt darin, daß etwas von uns nicht gedacht, nicht ausgesprochen, nicht mitgeteilt werden kann: das Geheimnisvolle ist das Unmitteilbare, sein Gegenteil das Mitteilbare oder Öffentliche. Was sich nie mitteilen läßt und seiner Natur nach stets verborgen bleibt, ist ein ewiges Geheimnis.

Es gibt Geheimnisse, die nicht ewig sind und nur so lange bestehen, bis es dem weiter dringenden Geiste gelingt, den Schleier zu heben und zu durchschauen, was der früheren Welt verschlossen war: solche Geheimnisse sind die verborgenen Kräfte der Natur. Aber jede Natureinsicht ist an sich mitteilbar, das Naturgeheimnis besteht nur darin, daß man die gewonnenen neuen Einsichten in die Beschaffenheit oder Behandlung der Naturkräfte nicht mitteilen will, daß man sie sorgfältig und geflissentlich geheim hält: ein solches Geheimnis ist ein „Arcanum". So sind auch die sogenannten geheimen Dinge in der politischen Welt an sich mitteilbar, nicht sie selbst, nur die Kenntnis

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (A. A. Bd. VI. S. 129—136.)

davon ist verborgen, das Geheimnis besteht hier in der willkürlichen Geheimhaltung: solche politische Geheimnisse sind „Secreta", Dinge, die nicht alle Welt wissen soll und die nicht veröffentlicht werden dürfen.

Das ewige Geheimnis ist weder ein Arcanum noch ein Secretum, es kann auch nicht in unserem moralischen Handeln gesucht werden, denn die Gesinnung ist zwar verborgen, aber mitteilbar. Ewig geheimnisvoll ist allein das göttliche Handeln: dieses Geheimnis ist ein „Mysterium". Wir glauben an das höchste Gut, d. h. an eine moralische Weltordnung, vermöge deren die vollendete Sittlichkeit die Ursache der vollendeten Glückseligkeit ausmacht; diese Weltordnung ist eine sittliche Weltregierung und besteht in einer göttlichen Wirksamkeit, an welche wir glauben, von der uns aber, wie sie geschieht, ewig verborgen bleibt: in diesem Punkte liegt das Mysterium, hier wird der Vernunftglaube zum „Vernunftgeheimnis".[1]

2. Das Mysterium der Weltregierung. Die Trinität.

Die Regierung eines Staates erscheint als gesetzgebende, ausführende, rechtsprechende Gewalt. Nach dieser Analogie muß die göttliche Weltregierung oder Gott in seinem moralischen Verhältnisse zur Welt in diesen drei Formen gedacht werden: als Gesetzgeber, Regent und Richter der Welt. Als Gesetzgeber ist er absolut heilig, sein Zweck ist die Herrschaft des sittlichen Gesetzes in den Herzen der Menschen, das Reich Gottes auf Erden; als Regent ist er absolut gütig, er läßt unsere mangelhafte Tat durch die gute Gesinnung ergänzt werden und um der letzteren willen als voll gelten; als Richter ist er absolut gerecht, seine Gnade will durch die gute Gesinnung verdient sein. Die drei menschlichen Staatsgewalten können wir in einer gerechten Staatsverfassung nur getrennt, dagegen die drei göttlichen Gewalten in der Weltregierung nur vereinigt denken: als eine Persönlichkeit in drei verschiedenen Beziehungen, als „die dreifache moralische Qualität des Weltoberhauptes". Diese Vorstellungsweise bildet die Trinität des Vernunftglaubens, ihr Gegenstand ist die moralische Weltregierung, gedacht nach dem Postulate der Vernunft, nicht nach menschlichen Analogien, also gereinigt von allen anthropomorphischen Vorstellungen. In diesem Sinne darf die Trinität als „das Glaubenssymbol der ganzen reinen Religion" gelten. Auch die vorchristlichen Religionen enthalten in der Tiefe ihres Glaubens eine trinitarische Gottesvorstellung, die

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 337—339.)

sich in verschiedenen Formen bei den alten Persern, Indern, Ägyptern, den späteren Juden usf. wiederfindet. Praktisch genommen, ist die Trinität ein Vernunftglaube, d. h. ein durch die eigene Vernunft geoffenbartes Geheimnis; theoretisch genommen, ist sie ein vollständiges Mysterium, dessen Ausdruck, wie man ihn auch stellen mag, ein unverständliches Symbol bleibt.[1]

3. Das Mysterium der Berufung, Genugtuung und Erwählung.

Jede der göttlichen Eigenschaften enthält ein unauflösliches Geheimnis, einen Verein von Bedingungen, die der menschliche Verstand niemals vereinigen kann. Gott als der Gesetzgeber der Welt gründet ein Reich, dessen Bürger zu sein alle Menschen berufen sind: dieses Reich ist Gottes Schöpfung, diese Bürger sind seine Geschöpfe. Nun ist die erste Bedingung zur Verwirklichung moralischer Zwecke, also zum Bürgerrecht in dem moralischen Reiche die Freiheit, das unbedingte Vermögen der Selbstbestimmung. Wie können Geschöpfe frei sein? Wie läßt sich frei sein und geschaffen (berufen) sein vereinigen? In der Vorstellung Gottes als des moralischen Weltgesetzgebers liegt das unauflösliche Mysterium der Berufung.

Gott als Regent der Welt macht, daß sein Gesetz erfüllt und die Menschen erlöst werden; die Erlösung ist der Zweck der göttlichen Weltregierung; aber böse, wie die Menschen in der Wurzel ihres Willens (von Natur) sind, können sie auch durch die Wiedergeburt dem Gesetze nicht völlig gerecht werden. Die Genugtuung geschieht durch die göttliche Güte, die durch fremdes Verdienst die Menschen erlöst; also empfängt der Mensch ein Gut, welches nicht von ihm selbst herrührt. Wie läßt sich diese Erlösung, die in einem Erlöstwerden besteht, mit der Spontaneität des menschlichen Willens vereinigen? Diese Vereinigung ist das Mysterium der Genugtuung.

Gott als Richter der Welt entscheidet über Seligkeit und Verdammnis der Menschen. Vor dem gerechten Richter ist die Bedingung zur Seligkeit die gute Gesinnung. Nun ist der Mensch durch die ursprüngliche Beschaffenheit seines Willens nicht gut, er ist unfähig, von sich aus die gute Gesinnung in sich zu erwecken, es ist also Gott, der sie in ihm bewirkt. Verdient ist diese göttliche Wirkung durch nichts, denn was sie allein verdienen könnte, die gute Gesinnung des Menschen, ist erst die Folge jener göttlichen Wirkung. Also ist es Gott, der im

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Allg. Anmkg. Bd. VI. S. 139–142.

Menschen die Bedingung zur Seligkeit schafft, ohne alles Verdienst, ohne allen Grund von seiten des Menschen, also vollkommen grundlos, aus reiner Willkür, nach seinem unbedingten Ratschluß. Die Seligkeit und Verdammnis der Menschen ist eigentlich kein Richterspruch, sondern eine Wahl Gottes, er richtet nicht, er hat schon gerichtet, d. h. er hat die einen zur Seligkeit, die anderen zur Verdammnis erwählt. Wie vereinigt sich diese grundlose Wahl mit der nach Verdienst austeilenden Gerechtigkeit? Wie vereinigt sich die göttliche Gnade mit der göttlichen Gerechtigkeit? Durch den menschlichen Verstand ist diese Vereinigung nicht zu begreifen: sie ist das Mysterium der Erwählung.

Alle diese Mysterien sind nur verschiedene Seiten eines und desselben großen Geheimnisses. Woher kommt in der Welt das Gute und Böse? Wie kann aus dem Bösen das Gute hervorgehen? Wie können solche, die böse sind, gut werden? Warum werden es die einen und nicht auch die anderen? Warum beharren die einen im Bösen, während sich die anderen zum Guten bekehren? Alle diese Fragen treffen den verborgenen Grund der moralischen Welt, der sich nicht durch Begriffe erhellen läßt. Das intelligible Prinzip der Welt bleibt unerkennbar und läßt sich nicht ergründen, wie die in der Natur wirksamen Kräfte oder die geheimen Beweggründe in der politischen Welt. Das moralische Weltgeheimnis liegt in der Erlösung des Menschen vom Bösen. Als Postulat der religiösen Vernunft ist diese Erlösung vollkommen gewiß und mitteilbar für alle Welt; als Objekt des Verstandes, d. h. als Weltbegebenheit, ist sie vollkommen unbegreiflich. Die Trinität ist nichts anderes als der Lehrbegriff dieses Glaubens, als der in ein Dogma verwandelte Erlösungsglaube, als der theologische Versuch, die Tatsache der Erlösung aus dem Wesen Gottes zu erklären. Soll der christliche Glaube von anderen Glaubensarten durch eine theoretische Form unterschieden werden, so ist eine solche Erklärung notwendig, und in dieser Rücksicht bildet die Trinität die klassische Formel des Kirchenglaubens. Für den praktischen oder religiösen Glauben ist das Symbol gleichgültig, er glaubt die Erlösung, aber fragt nicht: wie ist sie möglich? Und nur auf diese Frage gibt das Symbol die aus dem Wesen Gottes geschöpfte, geheimnisvolle und unbegreifliche Antwort.[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 142—147.)

Sechstes Kapitel.

Offenbarungs- und Vernunftglaube. Dienst und Afterdienst Gottes.

I. Geoffenbarte und natürliche Religion.

1. Naturalismus, Rationalismus, Supernaturalismus.

Die Aufgabe der kantischen Religionslehre ist durchgängig kritisch. Hatte es sich in der Metaphysik um die reine Vernunft in Ansehung der Erkenntnis, in der Sittenlehre um den reinen Willen gehandelt, so handelt es sich hier um den reinen Glauben. Die drei Hauptpunkte der bisherigen Untersuchung waren das radikale Böse, die Wiedergeburt und Erlösung, die Kirche als das moralische Gottesreich auf Erden. Es bleibt noch ein Punkt übrig, welcher mit der Lehre von der Kirche und dem Volke Gottes genau zusammenhängt: der Begriff des Gottesdienstes oder des Kultus. Wie die kritische Lehre überall das Echte vom Unechten sondert, wie sie eben noch zwischen unsichtbarer und sichtbarer, wahrer und falscher Kirche unterschieden hatte, so gilt es jetzt, den Unterschied zwischen „Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips" darzutun.[1]

Unser Gottesdienst richtet sich nach unserem Gottesglauben. Der religiöse Inhalt des letzteren ist Gott als moralischer Gesetzgeber der Welt, die Sittengebote (Pflichten) als Gottesgebote. Dieser Inhalt gilt in zwei möglichen Formen oder Vorstellungsweisen: entweder erscheinen uns jene Gebote darum als sittlich und verpflichtend, weil sie der göttliche Wille gegeben hat, oder sie erscheinen darum als göttlich, weil sie die ewigen Forderungen der sittlichen Vernunft sind. Im ersten Fall ist der Glaubensinhalt geoffenbart, weil er durch eine göttliche Willensäußerung bestimmt wird; im zweiten ist er natürlich, weil er durch unsere eigene Vernunft gegeben ist: jene Vorstellungsweise macht „die geoffenbarte", diese „die natürliche Religion".

Das Verhältnis zwischen Offenbarungs- und Vernunftglauben läßt sich aus drei Standpunkten beurteilen: entweder gelten beide für unvereinbar, oder ihre Vereinigung gilt den einen als eine mögliche, den anderen als eine notwendige; der erste Standpunkt erklärt die Offenbarung für unmöglich, der zweite läßt sie gelten (ohne sie für

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum. Bd. VI. S. 149—153.)

notwendig zu halten), der dritte fordert sie; die Naturalisten verneinen die Offenbarung, die Rationalisten räumen die Möglichkeit derselben ein, die Supernaturalisten behaupten ihre Notwendigkeit.

Wie urteilt die kritische Philosophie? Sie kann die Unmöglichkeit der Offenbarung nicht beweisen, also auch nicht behaupten: daher stimmt sie nicht mit den Naturalisten, die sich in ihrer Verneinung dogmatisch verhalten. Da sie die Unmöglichkeit der Offenbarung nicht beweisen kann, so kann sie auch deren Möglichkeit nicht widerlegen, sie läßt dieselben gelten und stimmt in diesem Punkte mit den Rationalisten; sie kann die Notwendigkeit der Offenbarung nicht beweisen, darum weder bestreiten noch behaupten. Wenn nun die Supernaturalisten diese Notwendigkeit nicht dogmatisch beweisen wollen, so kann ihr Streit mit den Rationalisten auf einer gemeinschaftlichen Grundlage geführt werden: beide anerkennen den sittlich-religiösen Glaubensinhalt und die Möglichkeit seiner Offenbarung; worüber sie streiten, ist der Wert der Offenbarung in Absicht auf die Religion, d. h. die Geltung und das Recht, welches die Offenbarung auf dem religiösen Gebiete in Anspruch nimmt.

2. Die Offenbarung als Religionsmittel.

Der religiöse Glaubensinhalt soll allgemeingültig sein, also mitteilbar für alle. Ist er nicht allgemein verständlich, sondern nur wenigen zugänglich, so ist die Religion nicht natürlich, sondern gelehrt. Gesetzt, die göttliche Offenbarung wäre nicht allgemein mitteilbar, so könnte die natürliche oder moralische Religion auch nie geoffenbart, und die geoffenbarte Religion nie die allgemeingültige sein: dies war der Gesichtspunkt, unter welchem H. S. Reimarus die geoffenbarte Religion bekämpfte; er zeigte, daß die Offenbarungsurkunden einer Einsicht und Erklärung bedürfen, die an einen besonderen und ausschließenden Bildungsgrad geknüpft seien und darum die Geltung einer geoffenbarten Religion notwendig einschränken.

Wenn aber der Inhalt der göttlichen Offenbarung rein moralisch, also mit dem sittlichen Vernunftgesetz identisch und darum allgemein mitteilbar ist, so verträgt sich eine solche Offenbarung mit dem Vernunftglauben, und es kann in diesem Falle geoffenbarte und natürliche Religion in der Hauptsache eines sein. Die Menschen hätten aus eigener Vernunft auf die geoffenbarten Wahrheiten kommen können und sollen, nur würden sie niemals so früh darauf gekommen sein; die göttliche Offenbarung hat den langsamen und schwerfälligen Gang der mensch-

lichen Vernunft beschleunigt, sie hat gehandelt, wie jede weise und richtige Erziehung, die ihren Zögling so leitet, daß er aus eigener Kraft sein Ziel sicherer und früher erreicht, als wenn er sich selbst und dem Zufall überlassen geblieben wäre: dies war der Gesichtspunkt, unter welchem Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" die Offenbarung in der Religon rechtfertigte. In derselben rationalen Weise will Kant die Verbindung zwischen Offenbarung und Religion gefaßt wissen: die Offenbarung gelte als Religionsmittel, nicht als Religionsgrund; sie diene zur Entwicklung der Religion, nicht zu deren Erzeugung.[1]

Es gibt eine solche zugleich geoffenbarte und natürliche (rein moralische) Religion: die Lehre Jesu Christi. Hier ist der religiöse Glaubensinhalt vollkommen in der Tiefe der menschlichen Vernunft begründet, doch hat dieser Glaube seinen geschichtlichen Grund und Ausgangspunkt in Christus, er ist durch ihn der Welt verkündet worden. Was Christus der Welt offenbart hat, ist in seiner reinsten und einfachsten Form der moralische Glaube in seiner ganzen Vollkommenheit. Hier tritt zum erstenmal die sittliche Bestimmung des Menschen ohne alle Blendung klar und anschaulich vor das Auge der Welt: das Gute besteht allein in der Gesinnung, die böse Gesinnung ist schon die böse Tat, im Herzen hassen heißt töten, alle Wahrheit ist Wahrhaftigkeit, welche das innere Gesetz fordert und kein bürgerliches Expressungsmittel dem Menschen abzwingen kann. Die gute Gesinnung ist nur möglich durch die radikale Umwandlung des Willens, durch die Vernichtung der Selbstsucht; wo die Herrschaft der Selbstsucht gebrochen ist, da verstummen die feindseligen Gesinnungen, der Durst nach Rache und der Haß gegen die Feinde, Liebe und Wohlwollen werden die Triebfedern des wiedergeborenen Willens, der sich selbst das göttliche Gebot gibt: „liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst".

Diese durch Christus geoffenbarte Lehre enthält nichts, das, einmal ausgesprochen, nicht in der Tiefe jedes Gemütes seinen natürlichen Widerhall findet und als das Gebot der eigenen Vernunft, welches jeder sich selbst geben sollte und könnte, sofort einleuchtet. In dieser Anerkennung haben die Gebote Christi sämtlich ihre Geltung: sie gelten unbedingt, nicht um ihrer geschichtlichen Offenbarung, sondern um ihres menschlichen Ursprunges willen. So ist in Rücksicht der

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. T. I. Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt. (Bd. VI. S. 153—157.)

christlichen Gebote die Offenbarung nur das Mittel zu ihrer Verbreitung, zu ihrer öffentlichen Geltung, nicht die ausschließende und oberste Bedingung zu ihrer Geltung überhaupt.[1]

3. Die Offenbarung als Religionsgrund.

Dieses richtige und normale Verhältnis zwischen Religion und Offenbarung wird umgekehrt, wenn die letztere nicht bloß Mittel und Vehikel der Religion, sondern deren alleiniger Rechtsgrund sein will. Dann gelten die Gebote der Religion lediglich deshalb, weil sie geoffenbart sind, weil es in den heiligen Schriften so geschrieben steht, dann gilt die Offenbarung nicht wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihrer Tatsache: weil es so geschehen ist, weil es die heiligen Urkunden so berichten. Und damit ändert sich von Grund aus die Religion selbst. Die Offenbarung gilt als Statut. Die Gültigkeit ihres Inhaltes ist bedingt nicht durch ihre Übereinstimmung mit der moralischen Vernunft, sondern allein durch das Faktum der Offenbarung, dieses Faktum soll geglaubt werden, unabhängig von dem Zeugnis und der Prüfung des Geistes in uns. Der Glaube wird zum Befehl, zur «fides imperata», die Annahme dieses Glaubens wird mithin zur Befolgung eines Befehls: der Glaube verwandelt sich in Gehorsam, in den von der eigenen Vernunft unabhängigen, also blinden Gehorsam, er wird zur «fides servilis».

Nur in dieser Form kann der Offenbarungsglaube allgemein werden. Der blinde Gehorsam gegen die Offenbarungsstatute läßt sich erzwingen und durch Zwang verbreiten, dagegen ist die Einsicht in die Offenbarungsurkunde selbst, diese eigentliche Grundlage des Glaubens, auf gewisse nur den wenigsten zugängliche Bedingungen eingeschränkt, sie erfordert Schriftgelehrsamkeit zur Schrifterklärung. Ein Glaube aber, der sich auf Gelehrsamkeit gründet, ist nicht natürliche, sondern gelehrte Religion, deren Verbreitung nicht weiter reicht, als der enge Kreis der Gelehrtenbildung. Wenn nun eine solche Religion, zu deren Beurkundung Gelehrsamkeit gehört, doch allgemein verbreitet werden soll, so müssen die Gläubigen, die Anhänger dieser Religion, in zwei grundverschiedene Klassen zerfallen: in Wissende und Gehorchende, in Kleriker und Laien; jene sind die berufenen Glaubensinterpreten, die Verwalter der Glaubensvorschriften, diese glauben, was

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Teil I. Abschn. I. Die christliche Religion als natürliche Religion. (Bd. VI. S. 157—163.)

die Kleriker sagen: die einen verhalten sich in Glaubenssachen befehlend, die anderen gehorchend. Wer nicht Kleriker ist, der ist Laie. Wo sich daher der Glaube bloß auf die Tatsache der Offenbarung und deren Urkunde gründet, da folgt die Beherrschung der Laien durch die Kleriker, und die Gefahr liegt nahe, daß sich diese auf dem Glaubensgebiete einheimische Herrschaft auch über den Staat erstreckt, daß die Kleriker durch die Laien auch den Staat beherrschen, und der religiöse Glaube als despotische Gewalt auch im weltlichen Sinn auftritt. Wenn sich also die Offenbarung zum christlichen Glauben nicht als Mittel, sondern als alleinige Bedingung verhält, so muß diese Art der christlichen Religion sich kirchlich-hierarchisch gestalten. Ein solches Christentum bleibt in seiner Grundlage jüdisch.[1]

II. Der Afterdienst Gottes.

1. Der Religionswahn.

Von hier aus lassen sich die Folgen dieser Glaubensverfassung klar übersehen. Die Offenbarung gilt nicht als Religionsmittel, sondern als Religionsgrund. Demnach gilt auch der historische Offenbarungsglaube nicht als Mittel, sondern als Zweck der Religion. Der Besitz des Mittels erscheint in dieser Glaubensverfassung schon als der Besitz des Zwecks; das äußere, gehorsame Bekenntnis der Glaubensstatute, der blinde Glaubensgehorsam gilt jetzt als die Sache selbst, als die vollkommen fertige Religion. Das Mittel hat nur relative Geltung. Wenn man ihm absolute zuschreibt, so gibt man ihm einen imaginären Wert und täuscht sich selbst über den wahren. Die Art dieser Täuschung läßt sich an einem Fall aus dem gewöhnlichen und profanen Menschenleben anschaulich machen. Das Geld repräsentiert den öffentlichen Wert der Dinge, es ist ein Mittel, wodurch wir uns so viele Bedingungen zum Genuß und zur Bildung verschaffen können; sein Zweck ist diese für uns und andere nützliche Verwendung. Ist der Besitz dieses Mittels auch schon der Besitz dieses Zweckes? Heißt Geld haben schon so viel als besitzen, was wir durch Geld erwerben können? Wer sich das einbildet, wird im bloßen Besitze des Geldes vollkommen befriedigt sein und nichts weiter wollen als Geld haben, er wird meinen, durch diesen Besitz alles Weitere entbehren zu können oder eigentlich schon zu haben:

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück Teil I. Abschn. II. Die christliche Religion als gelehrte Religion. (Bd. VI. S. 163 bis 167.

diese Einbildung macht den **Geiz**; der Besitz des Geldes erscheint dem Geizigen als der Besitz alles anderen, als der absolute Besitz, der nichts zu wünschen übrig läßt. Diese Täuschung nennen wir **Wahn**. Wer im Besitze der Religionsmittel schon meint, auch im Besitze der Religionszwecke zu sein, wer sich durch den bloßen Gehorsam gegen die Glaubensstatute, durch die Befolgung der Glaubensbefehle für erlöst hält, lebt in derjenigen Täuschung, welche im „**Religionswahn**“ besteht. Und wenn ein statutarischer Glaube als die notwendige und oberste Bedingung des religiösen und gottwohlgefälligen Lebens gilt, so ist ein solcher Religionswahn die notwendige Folge.[1]

2. Die Rechtfertigung durch den Kultus.

Unter seiner Herrschaft wird der Dienst Gottes in etwas anderes als die gute Gesinnung und den sittlichen Lebenswandel gesetzt. Was dieses andere auch sei, unabhängig von der Gesinnung ist es ein äußerliches, moralisch wertloses Tun, das als Gottesdienst gelten will, als solcher befohlen und gläubig gehorsam geübt wird. So erzeugt sich der unechte Kultus, „der Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips“. Die Befolgung des Religionswahns kann nichts anderes sein, als „**Afterdienst Gottes**“. Was man ohne geläuterten und in der Wurzel umgewandelten Willen tun kann, ist vor Gott vollkommen wertlos und gilt nicht durch den Religionsglauben, sondern bloß durch den Religionswahn. Es ist dabei vollkommen gleichgültig, was man zur vermeintlichen Ehre Gottes äußerlich tut: ob der Gottesdienst in öffentlichen Feierlichkeiten und Anpreisungen oder in persönlichen Aufopferungen, Büßungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. dgl. besteht; ob man zur Ehre Gottes Worte oder Naturgüter oder die eigene Person selbst opfert. „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“

Wenn einmal der Schwerpunkt des Gottesdienstes in etwas anderes fällt, als das moralische Leben, so ist dem falschen Kultus Tor und Tür geöffnet und nicht mehr abzusehen, wo er Halt machen soll. Hat sich einmal die Religion in den Religionswahn verkehrt, so ist die Folge ein **grenzenloser** Afterdienst. Man bilde sich nicht ein, daß man auf diesem Gebiete des äußerlichen und unechten Kultus Grenzen

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Teil II. Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion. § 1. Vom allgem. subjektiven Grunde des Religionswahns. (Bd. VI. S. 167—170.)

bestimmen und Unterschiede feststellen könne. Es macht keinen Unterschied, ob der äußeren Opfer mehr oder weniger sind, ob ihre Form gröber oder feiner ist; sie sind im Prinzipe wertlos, darum ist ihr Gradunterschied, wenn es einen gibt, im Prinzipe gleichgültig. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformel mit den Lippen oder wie der Tibetaner durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert. Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äußeren Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Prinzips an, Gott entweder nur durch die moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuerei wohlgefällig zu werden."

Diesem falschen Gottesdienst, welcher Art er auch sei, liegt der Wahn zugrunde, man könne durch eine äußere Kultushandlung Gott genugtun, sich ihm wohlgefällig machen und sich vor ihm rechtfertigen: es ist der Glaube an eine Rechtfertigung durch den Kultus. Dieser vermeintlichen Rechtfertigung entgegen steht die Rechtfertigung durch den Glauben (d. h. die Wiedergeburt) und durch die Gnade. Der Glaube an eine Rechtfertigung durch den Kultus ist Religionswahn oder Aberglaube.[1]

3. Fetischdienst und Pfaffentum.

Wenn nun als Bedingung des göttlichen Wohlgefallens doch die gute Gesinnung gilt, diese aber für eine Gnadenwirkung Gottes in uns erklärt wird, so folgt dem ersten Wahne ein zweiter. Man muß dann meinen, durch die äußere Kultushandlung diese Gnadenwirkung erzeugen, gleichsam den göttlichen Beistand dadurch an sich ziehen und herbeirufen, die göttliche Gnade sich geneigt machen zu können; dann schreibt man dem äußeren Tun eine übersinnliche Kraft, der natürlichen Ursache eine übernatürliche Wirkung, der sinnlichen Tat eine wunderwirkende Macht zu: dies aber heißt zaubern und, wenn es in Rücksicht auf Gott geschieht, „fetischmachen", der von der Gesinnung und der Willensumwandlung unabhängige Gottesdienst ist „Fetischdienst"

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Teil II. § 2. Das dem Religionswahn entgegengesetzte moralische Prinzip der Religion. Bd. VI. S. 170–175.

und der Glaube an eine kirchliche Observanz als notwendiges Mittel zur Erlösung „Fetischglaube". Wo dieser Glaube herrscht, wo das oberste Glaubensgesetz den Kultus oder gewisse Kultusformen zur Bedingung der Seligkeit macht, da ist die moralische Freiheit der Menschen vollkommen unterdrückt und der kirchliche Despotismus im uneingeschränktesten Sinne vorhanden. In einer solchen Kirche herrscht nicht Gott, sondern der Klerus, und ihre Verfassung besteht im Pfaffentum. „Das Pfaffentum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das wesentliche derselben ausmachen."

Ein solcher Religionswahn verdirbt notwendig auch die Vorstellung von Gott. Ein Gott, dessen Wohlgefallen wir durch den Kultus zu erwerben glauben, wird durch die trübsten menschlichen Analogien verunstaltet, er wird als ein Wesen vorgestellt, welches sich durch den Schein blenden und bestechen läßt, dessen Gnade man durch Lobpreisungen, Schmeicheleien, Demütigungen und Geschenke gewinnen könne: der Gottesdienst wird zum „Hofdienst", der Gott zum Götzen, das Ideal zum „Idol", und der Kultus zur „Idololatrie".[1]

4. Glaubenswahrhaftigkeit und Glaubensheuchelei.

Wenn Gott als das über allen menschlichen Neigungen erhabene und absolut heilige Wesen vorgestellt wird, so lautet das göttliche Gebot: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!" Vor diesem Gotte kann uns nichts weiter rechtfertigen, als die reine Gesinnung und das gottselige Leben. Indessen macht auch dieser Begriff noch nicht allein den moralischen Glauben. Denn noch steht die Frage offen: welches ist die Bedingung unseres inneren gottwohlgefälligen Lebens? Wenn diese Bedingung, die erste und oberste, nicht in die Tugend, in unsere eigenste und innerste Tat, sondern in die göttliche Gnade und eine fremde Genugtuung gesetzt wird, so ist der Glaube nicht rein moralisch, sondern seinem wahren Ursprunge untreu und auf dem Wege zur Idololatrie. Wenn die Bedingung zur Gottseligkeit etwas anderes als die Tugend, die Begründung der Religionslehre etwas anderes als die Tugendlehre sein soll, so suchen wir die göttliche Gnade und Versöhnung auf einem Wege, den nicht unser eigener Wille sich im siegreichen Kampfe mit dem

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. T. II. § 3. Vom Pfaffentum als einem Regimente im Afterdienst des guten Prinzips. (Bd. VI. S. 175—188. Vgl. S. 333. Anmkg. S. 153—154. Anmkg.)

Bösen bahnt: dann ist der Erlösungs- und Versöhnungsglaube, welcher Art er auch sei, in seinem Grunde nicht mehr rein moralisch und darum schon in seiner Wurzel verkehrt. Der Grund des Glaubens macht den Charakter der religiösen Gemütsart. Von ihm hängt es ab, ob wir der Erlösung gewiß sind oder nicht.

Die religiöse Gemütsverfassung ist eine ganz andere, wenn diese Gewißheit in ihr lebt, eine ganz andere, wenn sie ihr mangelt. Es gibt nur eine einzige Form der Glaubensgewißheit: die moralische. Nur wenn die Tugend und die sittliche Wiedergeburt den Anfang gemacht hat, können wir vollkommen gewiß sein, daß das Ende die Erlösung sein wird. Ohne diese Bedingung ist aller Glaube unsicher und fühlt sich auch unsicher: das Gefühl dieser Unsicherheit ist es, das ihn so leicht fanatisch macht. Nur der moralische Glaube ist nie fanatisch, weil er seiner Sache ganz gewiß ist. Jede Überzeugung, die im Innersten die Gewißheit entbehrt, auf der sie fest und sicher ruht, wird böse, wenn ihr eine andere Überzeugung widerspricht, oder sie auch nur einer anderen Denkart begegnet. Daß sie sich erhitzt und böse wird, ist der Anfang des Fanatismus und die Folge ihrer eigenen innersten Unsicherheit. Die Erscheinung des Fanatismus ist nicht anders zu erklären. Daher ist derselbe besonders in der Religion zu Hause, weil hier die Überzeugungen, wenn sie nicht absolut gewiß sind, gar nichts gelten. Nur eine solche Gewißheit gibt den wahren Glaubensmut, welchen daher nur die sittlich religiöse Überzeugung haben kann, und von welchem religiöse Affekte, wie der Haß des jüdischen Glaubens gegen die Nichtjuden, der Stolz des alten Islam, die Kleinmütigkeit der Hindus, die passive Frömmigkeit einer gewissen Form des christlichen Glaubens durchaus verschieden sind.

Die Tugend allein gibt den Mut, auf eigenen Füßen zu stehen. Wenn der Glaube auf einem anderen Grunde ruht, so hält er sich an Bedingungen, von denen er nie gewiß sein kann, daß sie erlösende Kraft haben. In Wahrheit ist er auch ungewiß und unsicher trotz aller Sicherheit, die zu besitzen er sich und anderen einbildet. Sein ganzes Ansehen zeugt gegen ihn, er sieht nicht aus, wie einer, der innerlich seiner Sache gewiß ist, er hofft alles von der göttlichen Gnade und davon, daß er an diese Gnade glaubt, er ist nur besorgt, sich dieselbe geneigt zu machen, er sucht sie auf allen möglichen Wegen, nur nicht durch die eigene sittliche Kraft, da er auch diese erst von der göttlichen Gnade hofft. So gerät er in „einen ächzenden, moralisch passiven Zustand, der nichts Großes

und Gutes unternimmt, sondern alles von Wünschen erwartet". So entsteht die Vorstellung eines Gottes, dessen Wohlgefallen durch andere Mittel als durch die Tugend erworben werden kann, und so wird jeder Glaube, dessen Grund der rein moralische nicht ist, der von etwas anderem als der eigenen Wiedergeburt anhebt, ein falscher Gottesglaube, der sich in nichts von der Idololatrie unterscheidet.[1]

Es ist eine moralische Pflicht gegen uns selbst, und zwar die erste von allen, daß wir nichts versichern, nichts beteuern, als wovon wir überzeugt oder dessen wir vollkommen gewiß sind. In der genauen Erfüllung dieser Pflicht besteht die Wahrhaftigkeit. Wer alles, wovon er überzeugt ist, auch sagt und öffentlich ausspricht, der ist offenherzig; wer nichts sagt, wovon er nicht überzeugt ist, der ist aufrichtig. Der Offenherzige sagt alles, was er mit Überzeugung glaubt; der Aufrichtige glaubt mit Überzeugung alles, was er sagt. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit fordert unter allen Umständen die Aufrichtigkeit, sie fordert nicht ebenso die Offenherzigkeit. Ohne Aufrichtigkeit gibt es gar keine Wahrhaftigkeit. Wer wirklich aufrichtig ist, der kann nie lügen oder eine Unwahrheit sagen. Man mache uns nicht etwa folgenden Einwand: es könne wohl der Fall sein, daß wir nach unserem besten Wissen eine Aussage machen, aber unser Wissen selbst nicht das beste sei, die Sache verhalte sich anders, als wir meinen, so haben wir zwar eine Unwahrheit behauptet, aber nicht gelogen, denn wir haben ja selbst die Sache nicht besser gewußt, als dargestellt. Hier scheint die Wahrhaftigkeit in der Form mit der Unwahrheit im Inhalte der Aussage sich zu vertragen.

Dieser Schein ist nichtig. Wer nicht vollkommen überzeugt ist, der kann auch nie glauben, daß er es ist, sondern muß bei einiger Selbstprüfung finden, daß seiner vermeintlichen Überzeugung die wirkliche Gewißheit fehlt; also beteuere er nichts und versichere nichts, was ihm nicht sicher ist, sonst gibt er uns gegen besseres Wissen eine Versicherung, die er nie geben durfte, wenn es ihm mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit Ernst war. Die Unwahrheit der Sache ist immer ein Zeugnis gegen die Wahrhaftigkeit dessen, der sie versichert. Nicht in der Unwahrheit der Sache liegt das Kennzeichen der Lüge, denn jeder kann irren, sondern in dem Schein der Sicherheit, den die Aussage annimmt. In diesem Punkte gibt es keine Selbsttäuschung. Die Wahrheit der Sache ist nicht in allen Fällen ein Zeugnis für die Wahrhaftigkeit dessen, der sie behauptet. Es

---

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. T. II. § 3. (Bd. VI. S. 182–185. S. 184. Anmkg.)

gibt Dinge, von deren Dasein und Beschaffenheit kein Mensch eine absolute Gewißheit haben kann. Wer dennoch mit vollkommener Sicherheit über diese Dinge urteilt, der ist unwahr, selbst in dem Fall, daß er die Wahrheit, sachlich genommen, gesagt hätte. Über die Wahrhaftigkeit und deren Gegenteil entscheidet nie das Objekt, sondern allein das Gewissen. Das Gewissen sagt uns, ob wir wahrhaftig sind oder nicht, es sagt zu jedem, der mit Sicherheit behauptet, was er ohne Sicherheit weiß: „du lügst!" Wo es sich also um die Pflicht der Wahrheit handelt, da ist das Gewissen der einzige Leitfaden.[1]

Wo wir schweigen dürfen, ohne eine Pflicht zu verletzen, brauchen wir nicht offenherzig zu sein. Wo aber das Gesetz fordert, daß der Glaube bekannt werde, da ist es die Pflicht der Wahrhaftigkeit, nichts zu bekennen oder gar zu beschwören, wovon wir nicht vollkommen überzeugt sind. Diese Gewißheit hat allein der moralische Glaube. Nur was wir moralisch sind und sein sollen, ist vollkommen gewiß: das sagt uns das Gewissen selbst. Von einem Faktum außer uns gibt es keine absolute Gewißheit in uns, darum kann kein Geschichts- oder Offenbarungsglaube absolut gewiß sein. Ein bloßer Geschichtsglaube, weil ihm die moralische Gewißheit fehlt, läßt sich nicht beteuern oder als absolut gewiß behaupten; eine solche Beteuerung läßt sich von anderen nicht fordern, und wer sie verweigert oder andersgläubig ist, läßt sich nicht verdammen. Solche Beteuerungen, Forderungen, Verdammungen sind und können niemals wahrhaftig sein, sie sind darum stets gewissenlos.

Jede Verurteilung im Namen des Glaubens ist pflichtwidrig, jedes verdammende Ketzergericht urteilt gewissenlos. „Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Überzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtung auf alles, was dir wert und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu beteuern? so müßte ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachteiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, daß auch der kühnste Glaubenslehrer hierbei zittern

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. T. II. § 4. Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen. Bd. VI. S. 185 u. 186. Vgl. oben Buch II. Kap. I. S. 275–277. Vgl. Bd. IV. Buch I. Kap. V. S. 99.

müßte." Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine teure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müßte doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein! Wenn es jemand gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch tun könnte, so würde ich raten, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: „Ist jemand einmal als Pilger in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal dagewesen, so ziehe aus derselben Straße, wo er sich befindet; ist er aber dreimal dagewesen, so verlasse die Stadt oder gar das Land, wo er sich aufhält".

Jede Unaufrichtigkeit in Glaubenssachen ist Heuchelei. Wer einen Glauben beteuert ohne innere vollkommene Überzeugung, ist ein Heuchler. Gegen die Heuchelei schützt keineswegs der Vorwand, daß die öffentliche Gewalt das Glaubensbekenntnis befiehlt. Heuchelei ist das Gegenteil der Wahrhaftigkeit in Ansehung der Religion. Über die Wahrhaftigkeit entscheidet nie eine öffentliche Vorschrift, sondern allein das Gewissen. Wenn man also den vorgeschriebenen Glauben behauptet ohne innerste Gewißheit, so ist man der Kirche gehorsam und vor dem eigenen Gewissen ein Heuchler. „O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wie wohl es sehr zu bedauern ist, daß Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muß man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Kultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrasse in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen."

Mit der moralischen Freiheit in der Religion nimmt im gleichen Maße die Wahrhaftigkeit ab, in eben dem Maße wächst die Heuchelei. Denn wer hier nicht wahrhaftig ist, der ist schon ein Heuchler. Unter der Herrschaft eines statutarischen Glaubens wird die Heuchelei zur Gewohnheit und kommt bis zum Grade einer behaglichen Unbefangenheit. Man empfiehlt für das Glaubensbekenntnis das weiteste Gewissen gleichsam als Sicherheitsmaxime nach dem argumentum a tuto: das sicherste sei, alles zu glauben und diesen Glauben unbedenklich zu

beteuern; wenn manches unwahr und unnütz sei, so sei doch nichts schädlich, und der liebe Gott werde sich schon das beste herausnehmen. Der sicherste Glaubensgrundsatz sei: „Je mehr desto besser!" Bis dahin können Menschen gebracht werden: daß sie die Religion als Mittel brauchen, um ihrem Vorteile im gemeinen Sinne des Wortes die letzte Spur der Wahrhaftigkeit zu opfern![1]

III. Der wahre Gottesdienst.

Nur der moralische Glaube ist vollkommen gewiß und darum gültig für alle, er wird von dem Unterschiede zwischen Gelehrten und Nichtgelehrten nicht berührt, denn dieser trifft nur den Geschichtsglauben und begrenzt dessen Mitteilbarkeit. Um sich den Inhalt des Geschichtsglaubens anzueignen, dazu gehören Mittel der Einsicht und Untersuchung, die nicht jedem zugänglich sind. Von dieser Seite öffnet sich der Geschichtsglaube bloß den Gelehrten; von seiten seiner Form, als eine Erzählung von Begebenheiten, ist der Geschichtsglaube für die Menge und scheint in dieser Gestalt ganz besonders geeignet, Volksreligion zu werden, aber hier verschließt er sich wieder den Gelehrten, die in der Erforschung und Untersuchung jener Begebenheiten so viele bedenkliche, teils unglaubwürdige, teils unglaubliche Züge finden, daß sie den Volksglauben nicht teilen. So bleibt als die allgemein mitteilbare, für alle Menschen gültige, von der gelehrten Bildung unabhängige Religion nur die moralische übrig.

Wenn aber der Geschichts- und Offenbarungsglaube durch den moralischen bedingt ist, so erleuchtet sich auch der wahre Grund, wie der religiöse Wert des Kultus. Dieser soll nicht etwa zerstört und der Religion entrissen werden, sondern an die Stelle der falschen Verbindung zwischen Gottesglaube und Gottesdienst soll die wahre treten. Die Verbindung ist falsch, wenn der Kultus die Bedingung der Religion ist, und diese nur in jenem besteht; sie ist richtig, wenn die Religion als sittliche Gesinnung dem Kultus zugrunde liegt und dieser nichts anderes ist als die Darstellung oder das Sinnbild des Glaubens. „Soviel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! In dieser Unterscheidung besteht die wahre Aufklärung."[2]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. T. II. § 4. Bd. VI. S. 185–190. Die beiden Anmkg. zu S. 389 u. 390.
[2] Ebendas. Viertes Stück. T. II. § 3. (Bd. VI. S. 179.)

Hieraus erhellt, in welchem Sinne Kant den Kultus billigt und in welchem er denselben verwirft: er läßt ihn als moralisches Symbol gelten, nicht aber als mystisches Gnadenmittel. Als moralisches Symbol ist der Kultus eine Darstellung der guten Gesinnung, ein sinnbildliches oder symbolisches Handeln. Die gute Gesinnung will in der Tiefe des Gemütes befestigt, nach außen in der Menschheit verbreitet, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und in der moralischen Gemeinschaft erhalten werden: in dieser Befestigung, Ausbreitung, Fortpflanzung und Erhaltung des wiedergeborenen Willens oder des praktischen Glaubens besteht das Reich Gottes auf Erden. Als ein Sinnbild der Befestigung erscheint die stille Andacht, das Privatgebet, die Einkehr des Menschen in das Innerste seines Gemüts, das Sinnbild der Ausbreitung ist die Teilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung, das Kirchengehen, das der Fortpflanzung die Aufnahme der Kinder in das Reich Gottes, die Taufe, das der Erhaltung das gemeinschaftliche gläubige Mahl, die Kommunion.

Die Bedeutung des Sinnbildes liegt nicht im Bilde, sondern im Sinn. Der bedeutungsvolle Sinn dieser Kultushandlungen ist die moralische Gesinnung. Ohne diese ist jeder Kultus wertlos. Der Wert, welchen die Kultushandlung unabhängig von der Gesinnung haben soll, ist eine Einbildung, welche der Religionswahn erzeugt: dann ist die Bedeutung der Kultushandlung nicht mehr moralisch, sondern mystisch und sakramental, und die Handlung gilt nicht als Sinnbild, sondern als Gnadenmittel, dem eine erlösende Kraft, eine Gott wohlgefällige Beschaffenheit ohne Rücksicht auf unsere Gesinnung inwohnt. Eine solche Kultuslehre widerspricht auf doppelte Weise den reinen Religionsbegriffen: sie macht erstens die göttliche Gnade unabhängig von der menschlichen Gesinnung und diese selbst zu einer Gnadenwirkung Gottes, sie bedingt zweitens die göttliche Gnade durch ein äußeres Tun, ein Werk, dem sie die magische Kraft zuschreibt, das göttliche Wohlgefallen zu gewinnen. Die grundlose Gnade widerstreitet dem Begriff der Gerechtigkeit, die durch äußere Mittel bedingte und auf den Menschen herabgelenkte Gnade ist gar nicht mehr Gnade, sondern Gunst. So wird durch eine solche Kultuslehre der Gottesglaube bis zur Idololatrie verdorben und der Mensch verführt, statt ein „Diener Gottes“ lieber ein „Günstling und Favorit des Himmels“ sein zu wollen. „Zu diesem Ende befleißigt er sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr er die göttlichen

Gebote verehre, um nicht nötig zu haben, sie zu beobachten, und damit seine tatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Übertretung derselben dienen mögen, ruft er: «Herr! Herr!», um nur nicht nötig zu haben, «den Willen des himmlischen Vaters zu tun», und so macht er sich von den Feierlichkeiten im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen den Begriff als von Gnadenmitteln an sich selbst, gibt sogar den Glauben, daß sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion aus und überläßt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen besseren Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit statt der Tugend befleißigt, welche letztere doch mit der ersteren verbunden allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottseligkeit (wahre Religionsgesinnung) versteht."[1]

IV. Summe der kantischen Religionslehre. Kant und Lessing.

Vergleichen wir die kantische Religionslehre, wie sie das Böse, die Erlösung, die Kirche und den Kultus in ihrem Zusammenhange aus einem Grundgedanken entwickelt hat, mit den geschichtlich gegebenen Glaubensformen: so macht sie gegen alle Religionen gemeinschaftliche Sache mit dem moralischen Kern und der Idee des Christentums: sie verhält sich innerhalb der christlichen Kirche durchaus negativ zur katholischen und bejahend zum Kern der protestantischen Lehre, sie steht innerhalb des Protestantismus in der Lehre von der göttlichen Gnade gegen den kalvinistischen Prädestinationsglauben, in der Lehre von den Sakramenten auf seiten der reformierten Vorstellungsweise gegen die magische des katholischen und gegen die mystische des lutherischen Glaubens. Sie deckt sich mit keinem kirchlichen Dogma und ist sich dieser Ungleichheit deutlich bewußt, sie verhehlt dieselbe nirgends.

Darf man sie mit außerkirchlichen Lehren vergleichen, ich meine mit der Idee des freien, nicht kirchlich gebundenen Christentums, mit religiösen Vorstellungen ohne symbolische Geltung, so besteht die größte Übereinstimmung zwischen Kant und Lessing. In keinem Punkte hat Lessing die Aufklärung seines Zeitalters mehr überflügelt, als in seinen religiösen Ideen, in keinem ist er der kritischen Philosophie näher gekommen. Sein Gegensatz zu Reimarus, in welchem die Aufklärung am weitesten vorgeschritten war, berührt schon den kantischen Standpunkt;

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Allg. Anmkg. Bd. VI. S. 190–202.

er weiß die Offenbarung so zu begreifen, daß ihr das Kriterium der allgemeinen Geltung nicht fehlt. Mit Lessings tiefsinniger Ansicht von der Offenbarung als einer „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist Kant ganz einverstanden, er urteilt über die Geschichte der Kirche genau so, wie Lessing über die Geschichte der Religion. Kant würde zum Repräsentanten der idealen Religion schwerlich einen Juden genommen haben, aber gewiß einen Menschen, welcher so denkt und handelt, wie Lessings Nathan. Soll die kantische Religionslehre durch ein Charakterbild anschaulich gemacht werden, so wüßte ich kein anderes zu wählen als diesen Typus.

Was unser Philosoph „die Religion des guten Lebenswandels“ im Gegensatze zur „Religion der Gunstbewerbung“ genannt hat, ist in Lessings Dichtung verkörpert: die eine in Nathan, die andere im Patriarchen. Jenem gilt die Pflicht, ein guter Mensch zu sein als die erste und einzige, dieser dagegen kennt nur „die große Pflicht zu glauben“, die sittliche Gesinnung hält er für nichts. Den Glauben praktisch zu machen und die Religion von aller unfruchtbaren Glaubensschwärmerei zu läutern, ist in Nathans Erziehung die weise und wahrhaft fromme Absicht. Was gilt ein Glaube, der sich nicht praktisch betätigen kann? Wenn sich Rechas Phantasie im frommen Wunder- und Engelglauben wohlgefällt, so zeigt ihr Nathan den unfruchtbaren Kern in dieser schimmernden Hülle:

„ - einem Engel, was für Dienste,
Für große Dienste könnt ihr dem wohl tun?
Ihr könnt ihm danken, zu ihm seufzen, beten,
Könnt in Entzückung über ihn zerschmelzen,
Könnt an dem Tage seiner Feier fasten,
Almosen spenden. — Alles nichts. — Denn mich
Deucht immer, daß ihr selbst und euer Nächster
Hierbei weit mehr gewinnt, als er. Er wird
Nicht satt durch euer Fasten, wird nicht reich
Durch eure Spenden, wird nicht herrlicher
Durch eur Entzücken, wird nicht mächtiger
Durch eur Vertrauen. Nicht wahr? Allein ein Mensch!“

Die Religion des guten Lebenswandels im Gegensatze zur bloßen Glaubensschwärmerei ist das Thema in Nathans erster Unterredung mit Recha. Derselbe Gegensatz ist das erste Thema in Kants Religionslehre und läßt sich nicht besser aussprechen, als mit jener Mahnung Nathans:

„ - Geh! -- Begreifst du aber,
Wie viel andächtig schwärmen leichter, als

Gut handeln ist? Wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur … ist er zu Zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt
Um nur gut handeln nicht zu dürfen?"

Und auf die Frage Saladins, welcher Glaube der wahre sei, ist Nathans positive Antwort genau dieselbe, welche die kantische Religionslehre gibt. Der wahre Glaube ist moralisch bedingt, nicht historisch; die verschiedenen Glaubensarten, sofern sie ausschließend sind, gründen sich auf Geschichte, geschrieben oder überliefert; es gibt nur ein Kriterium des wahren Glaubens, nur eine echte Glaubensfrucht: das sittliche Handeln. Wo unter den Folgen des Glaubens sich eine feindselige und eben darum selbstsüchtige Gesinnung kundgibt, da darf man sicher schließen, daß der Glaube an der Wurzel verfälscht ist, und der Ring unecht. So lange man den Besitz eines Mittels für den Besitz des Zweckes hält, ist man im Religionswahn befangen und weit entfernt vom wahren Glauben. Der Besitz des Ringes ist nicht der Besitz seiner Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen. Dies ist die Entscheidung Nathans, die er seinem Richter in den Mund legt:

„— Ich höre ja, der rechte Ring
Besitzt die Wunderkraft beliebt zu machen,
Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß
Entscheiden! denn die falschen Ringe werden
Doch das nicht können! — Nun, wen lieben zwei
Von euch am meisten? — Macht, sagt an! Ihr schweigt?
Die Ringe wirken nur zurück? und nicht
Nach außen? Jeder liebt sich selber nur
Am meisten? — O so seid ihr alle drei
Betrogene Betrüger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring
Vermutlich ging verloren. Den Verlust
Zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater
Die drei für einen machen. — Wenn ihr
Nicht meinen Rat statt meines Spruches wollt:
Geht nur! — Mein Rat ist aber der: ihr nehmt
Die Sache völlig, wie sie liegt. Hat von
Euch jeder sicher seinen Ring von seinem Vater:
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den echten. — — Wohlan!
Es eifere jeder seiner unbestochenen,
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hülf!"

So lautet der Ausspruch des bescheidenen Richters. Das Kriterium des Glaubens ist das geläuterte Leben und dessen Wurzel die gute Gesinnung: dieses Urteil ist das bescheidenste, es ist zugleich das strengste. Nicht anders wird auch jener weisere Mann am Ende der Zeiten urteilen: er wird den Glauben richten nach der durch das Leben erprobten Gesinnung.[1]

Kritische Zusätze, Kants Verhalten zu Lessing betreffend.

1. Wir haben im Laufe dieses Werkes zu verschiedenen Malen Anlaß gehabt, auf die Geistes- und Ideenverwandtschaft zwischen Kant und Lessing hinzuweisen, dem unbestritten ersten Kritiker auf dem Gebiete der Philosophie und dem unbestritten ersten Kritiker auf dem Gebiete der Kunst und Dichtung, beide Söhne derselben Nation und desselben Zeitalters. Die bedeutsamen Parallelen bestehen zwischen Lessings Laokoon und Kants Vernunftkritik, zwischen Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" und Kants Geschichts- und Religionsphilosophie, zwischen Lessings theologischen Streitschriften und seinem Nathan auf der einen Seite und Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und seinem „Streit der Fakultäten" auf der anderen. Und was die Vergleichung zwischen dem lessingschen Nathan und dem kantischen Vernunftglauben betrifft, so haben wir diese Parallele in unseren obigen Ausführungen noch eben erleuchtet.

2. Nun ist die Frage, ob die beiden großen Männer sich dieser Übereinstimmung ihrer Geistes- und Ideenrichtung bewußt gewesen sind? Lessing, ob wohl der jüngere, hat die Epoche Kants nicht mehr erlebt, die Vernunftkritik erschien einige Monate nach seinem Tode. Ich erinnere mich keiner Stelle, worin Lessing von Kant geredet oder auch nur seinen Namen genannt habe, obwohl dieser ihm nach Mendelssohns Rezensionen kantischer Abhandlungen in den Literaturbriefen nicht unbekannt sein konnte. Und es findet sich in den Werken Kants wohl nur eine einzige, wenig bedeutsame Stelle, worin der Name Lessings vorkommt; sie steht in der Kritik der Urteilskraft, wo in der Deduktion der ästhetischen Urteile nachgewiesen wird, daß es dafür keine empirischen Beweisgründe gibt und noch weniger Beweise a priori, weder Regeln noch Autoritäten. „Wenn mir jemand sein Gedicht vorliest, oder mich in ein Schauspiel führt, welches am Ende meinem Geschmack nicht behagen will, so mag er den Batteux oder Lessing, oder noch ältere und berühmtere Kritiker des Geschmacks und alle von ihnen aufgestellte Regeln zum Beweise anführen, daß sein Gedicht schön sei, auch mögen gewisse Stellen, die mir eben mißfallen, mit Regeln der Schönheit (so wie sie dort gegeben und allgemein anerkannt sind) gar wohl zusammenstimmen; ich stopfe mir die Ohren zu, mag keine Gründe und kein Vernünfteln hören, und werde eher annehmen, daß jene Regeln der Kritiker falsch seien oder wenigstens hier nicht der Fall ihrer Anwendung sei, als daß ich mein Urteil durch Beweisgründe a priori sollte bestimmen lassen, daß es ein Urteil des Geschmacks und nicht des Verstandes oder der Vernunft sein soll."[2]

[1] Vgl. meine Schrift: G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur. T. II. Nathan der Weise. (4. Aufl. Cotta 1896.) S. 144—150. S. 187—194.

[2] Kritik der Urteilskraft. Buch I. § 33. (Bd. V. S. 284—285.)

Aus dieser Stelle erhellt soviel, daß Kant im Jahre 1790, also neun Jahre nach dem Tode Lessings von diesem in Ausdrücken redet, die ihn keineswegs als den ersten und berühmtesten Kritiker des Zeitalters hervorheben.

3. Die Parallele zwischen dem Laokoon und der Vernunftkritik liegt am Tage: dort handelt es sich um die Gebiete und Grenzen der Kunstvermögen, hier um die der Vernunftvermögen; das Thema des Laokoon sind „die Grenzen der Malerei und Poesie", das der Vernunftkritik die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft. Bekanntlich hat der Philosoph in seinem Briefe an M. Herz vom 7. Juni 1771 mit diesem Titel sein unter der Feder befindliches Werk bezeichnet, woraus der Jubiläumskommentar etwas zu voreilig und unüberlegt drei falsche Schlüsse gezogen. Vaihinger hatte mit Unrecht geschlossen: 1. daß Kant mit dieser ersten Bezeichnung seiner Vernunftkritik den Titel des Laokoon nachgeahmt, 2. daß M. Herz ihn deshalb mit Lessing verglichen, 3. Kant aber aus Bescheidenheit diese Vergleichung abgelehnt habe. Die Sache verhielt sich ganz anders. In seinem fünf Jahre späteren Versuch über den Geschmack (1776) hatte M. Herz jene Vergleichung gemacht, die Kant mit der Bemerkung ablehnte (21. November 1776), daß er einen solchen Lobspruch nicht verdient habe. Die Irrtümer Vaihingers hat schon E. Arnoldt erkannt und berichtigt.[1]

4. Es steht fest, daß von den berühmten „Wolfenbüttler Fragmenten" Kant den siebenten Beitrag, „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger", welcher das meiste und schlimmste Aufsehen erregt hatte, gelesen und in einer Anmerkung seiner Religionsphilosophie bekämpft hatte.[2] Hieraus hat E. Arnoldt schließen wollen, daß Kant auch die vorhergehenden Beiträge und Lessings darauf bezügliche Erörterungen, überhaupt sämtliche theologische Streitschriften Lessings müsse gelesen haben. Er ist sorgfältig allen Spuren nachgegangen, woraus sich schließen lasse, daß unser Philosoph den Laokoon, den Antigoeze, den Nathan, die Erziehung des Menschengeschlechts usf. gekannt habe; er hat zu zeigen versucht, daß in Kants Ansichten, betreffend die Offenbarung, die Gewißheit historischer Wahrheiten und die von Vernunftwahrheiten, die Bedeutung des Historischen in der Bibel, die Freiheit biblischer und aller Forschung überhaupt, die Entbehrlichkeit der biblischen, speziell der neutestamentlichen Schriften, lessingsche Einflüsse, für oder wider, bemerkbar seien, „unverkennbar Beziehungen, zweifellos gewußte und gewollte". Urkundliche Beweise gibt es keine. Arnoldt stützt sich auf die Unmöglichkeit des Gegenteils: es sei unmöglich, daß die Hauptwerke Lessings auf Kant nicht einen tiefen Eindruck und Einfluß sollten ausgeübt haben. „Denn sonst würde er unter allen verständnisvollen Betrachtern dieser wunderbaren Produkte intellektueller und moralischer Menschengröße der einzige gewesen sein, an welchem Lessings Denk- und Darstellungskraft nicht den Zauber ausgeübt hätte, ihn bei der ersten Berührung fortan bis zur Erledigung der Fragen, mit denen sie sich abgibt, unwiderstehlich zu fesseln."[3]

5. Aber wer steht uns denn dafür, daß Kant nicht dieser einzige war, daß der Fall, welchen Arnoldt für unmöglich und undenkbar erklärt, nicht in Wirklichkeit stattgefunden hat? Von den Charakterzügen der kantischen Religionslehre ist keiner so durchgreifend, so gewaltig und einleuchtend, als die Art und Weise, wie Kant

[1] S. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. IV. S. 76—79. S. 78. Anmkg. — Vaihinger Kommentar. I. S. 152 flgd. E. Arnoldt: Einige Notizen zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing. Gesammelte Werke, herausg. von O. Schöndörffer. Bd. IV. Teil I. 1908.

[2] Religion innerhalb der Gr. der bl. V. II. Stück. II. Abschn. (Bd. VI. S. 81): Jesus habe den Tod weder als Schwärmer gesucht (Bahrdt) noch als politisches Parteihaupt gewagt (Reimarus). S. oben S. 327.

[3] E. Arnoldt: Einige Notizen usf. S. 392.

„die Religion des guten Lebenswandels" von „der Religion der eiteln Gunstbewerbung" unterschieden und dieser entgegengestellt hat: die Rechtfertigung durch den Kultus im Gegensatze zur Rechtfertigung durch den Glauben und die wiedergeborene Gesinnung. Und unter allen Dichtungen der Welt gibt es keine, welche gerade diesen Gegensatz so mächtig und so rührend zur Anschauung gebracht und dramatisch verkörpert hat, als Lessings Nathan. Selbst Hamann, der doch nicht gemacht war, von Lessings Dichtungen sympathisch bewegt zu werden, hat sich am Nathan geweidet und mit ergriffenem, auf die Fortsetzung gespanntestem Interesse die Freimaurergespräche gelesen.[1]

6. Und Kant? Als er im Frühjahr 1779 den größten Teil des Nathan kennen gelernt hatte, war sein Eindruck, von dem Hamann berichtet, nicht einmal gewinnend, geschweige bewältigend. Im Gegenteil, er betrachtete diese erhabene Dichtung als „den zweiten Teil der Juden". Lessing hat eine judenfreundliche Komödie gedichtet, der erste Teil sei das Lustspiel „Die Juden" gewesen, der zweite sei „Nathan der Weise". Lessings judenfreundliche Religionsanschauung war ihm zuwider. „Er kann", sagt Hamann an der angeführten Stelle von Kant, „keinen Helden aus diesem Volke leiden. So göttlich streng ist unsere Philosophie in ihren Vorurteilen, bei aller ihrer Toleranz und Unparteilichkeit."

Wir wissen, daß und warum Kant in der jüdischen Religion den exemplarischen Typus der Gesetzesfrömmigkeit, des legalen Gottesreiches (der Theokratie), des Lohn- und Frohnglaubens sah. Diese bedeutsame Differenz lag zwischen ihm und Lessing. Dazu kam ein Zweites. Gerade dasjenige, was wir an Lessings Sprache und Beredsamkeit als bewunderungswürdige Kraft, als unwiderstehlichen Zauber empfinden und preisen, hat unseren Kant, wie es scheint, antipathisch berührt und abgestoßen. Weil er gewisse lessingsche Grundanschauungen für falsch hielt, darum mochte er sich durch die Kunst seiner Darstellung nicht blenden lassen und hegte gegen die letztere etwas von seinem uns wohlbekannten Mißtrauen gegen rhetorische Künste.

7. Auch gab es gewisse Eigenschaften der jüdischen Rasse, die ihm, ohne allen Judenhaß, von Grund aus zuwider waren, wie die schnöde Gewinnsucht und das Sichherausstreichen auf fremde Kosten. Als Salomon Maimon einen Versuch zur Nachbesserung der kritischen Philosophie gemacht hatte, bemerkte Kant brieflich gegen Reinhold (28. März 1794): „dergleichen die Juden gern versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben". Vielleicht war nicht bloß seine Bescheidenheit der Grund, warum Kant jenen Lobspruch seines jüdischen Freundes M. Herz, der ihn mit Lessing verglichen hatte, zurückwies.

Siebentes Kapitel.

Satzung und Kritik. Positive und rationale Wissenschaften. Der Streit der Fakultäten.

I. Wissenschaft und Staat.

1. Positive und rationale Wissenschaft.

Auf allen Punkten der kantischen Religionslehre hat sich der Gegensatz zwischen Vernunftglauben und statutarischem Kirchenglauben

[1] Br. Hamanns an Herder vom 6. Mai und 8. August 1779. (Hamanns Schriften, herausg. von Roth. Teil V. S. 247 u. S. 251.)

hervorgetan. Wenn beide die Form eines wissenschaftlichen Systems annehmen, so wird aus jenem „die rationale", aus diesem „die positive Theologie". Wie sich der Vernunftglaube zum statutarischen Kirchenglauben verhält, so verhält sich die rationale Theologie zur positiven. Der Streit dieser Systeme ist so alt, wie sie selbst, und wird gewöhnlich so geführt, daß sich die Gewalt der Kirche oder des Staates in die Streitfrage einmischt und die Sache aus Gründen, welche nicht wissenschaftlicher Art sind, entscheidet. Kant hatte selbst bei Gelegenheit seiner Religionslehre einen solchen Konflikt erfahren. Wider ihn hatte sich die Streitfrage in eine persönliche und politische Verfolgung jener gehässigen Art verwandelt, deren wir in seinem Leben ausführlich gedacht haben. Diese Erlebnisse und die Wichtigkeit der Sache selbst legten es dem Philosophen nahe, das Verhältnis der rationalen und positiven Theologie zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, welche in der kantischen Religionslehre schon angelegt und begründet war.[1]

Indessen haftet sie nicht an dem einzelnen Fall, sie begreift denselben aus seinem Prinzip und nimmt deshalb die Frage in ihrem ganzen Umfange. Die Theologie ist keineswegs der einzige Fall, wo es sich um das Verhältnis des Positiven und Rationalen handelt. Derselbe Unterschied und dasselbe Verhältnis findet sich in Ansehung der Rechtslehre, auch hier steht die positive Rechtswissenschaft der rationalen entgegen, und die wissenschaftliche Streitfrage kann auch hier prinzipiell werden. Um also die Sache in ihrem ganzen Umfange zu würdigen, muß man dieselbe verallgemeinern: es handelt sich überhaupt um das Verhältnis der positiven Wissenschaft zur rationalen. Die positive Wissenschaft beruht auf gegebenen Satzungen, die Vernunftwissenschaft ist durchgängig kritisch: es handelt sich also überhaupt um das Verhältnis der Satzung zur Kritik.

Um das Verhältnis und die darin enthaltene Streitfrage wissenschaftlich zu würdigen und zu entscheiden, muß auch der Schauplatz, auf dem sie verhandelt wird, der rein wissenschaftliche sein. Man suche also die Wissenschaften in ihrem eigenen Reiche auf, wo sie in der gemeinschaftlichen Absicht, die Erkenntnis zu fördern, beisammen sind: dieses Reich ist die Universität, die Provinzen desselben, die Glieder dieses Gesamtorganismus der Wissenschaften sind die Fakultäten, die aus dem Interesse der Wissenschaft beurteilt, denselben

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. V. S. 100—103.

Wert und gleiche Geltung haben. Mit den Gelehrten verhält es sich, wie mit den Wahrheiten: die einen sind nicht vornehmer als die anderen.

2. Die Rangordnung der Fakultäten.

Über die Einteilung der Fakultäten entscheidet nicht das Interesse der Wissenschaft, sondern deren Verhältnis zum Staat: dadurch bestimmt sich der Rang der Fakultäten. Es gibt Wissenschaften, welche durch ein besonderes Interesse mit dem Staate verknüpft sind, mit ihren Vorstellungsweisen auf das öffentliche, praktische Leben einfließen und deshalb in dem, was sie lehren, von der regierenden Staatsgewalt abhängig sind; es gibt andere Wissenschaften, denen der Staat, was den Inhalt ihrer Lehre betrifft, nichts vorschreiben kann und darf, ohne ihr Dasein überhaupt zu vernichten; sie haben deshalb völlige Autonomie und sind von der Staatsgewalt unabhängig. Dieser Punkt macht den Einteilungsgrund, er unterscheidet die „oberen Fakultäten" von der „unteren": jene enthalten die abhängigen, diese die unabhängigen Wissenschaften; die ersten empfangen vom Staat ein «crede», wodurch ihre Lehren reguliert werden, die andere dagegen steht auf ihrem «credo», auf der eigenen, von jedem fremden Einfluß freien Überzeugung.

Das Heil der Wissenschaft besteht allein in der unabhängigen, durch keinen äußeren Zwang gehemmten Untersuchung. Wenn ein Staat die Wissenschaft frei läßt und dieser Freiheit die nötigen Bedingungen verschafft, so sorgt er aufs beste für die Sache der Wissenschaft. In dieser Rücksicht verhält sich die Wissenschaft zum Staat, wie der Handel. „Ein französischer Minister berief einige der angesehensten Kaufleute zu sich und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel aufzuhelfen sei, gleich als ob er darunter den besten zu wählen verstände. Nachdem einer dies, der andere das in Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so lange geschwiegen hatte: «schafft gute Wege, schlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. dgl., übrigens aber laßt uns machen». Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Fakultät geben würde, wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern."

Daß aber die abhängigen Fakultäten die oberen genannt werden, die unabhängige dagegen die untere, erklärt sich aus der Natur der

menschlichen Verhältnisse. Der Grund liegt darin, „daß der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demütiger Diener eines andern ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein anderer, der zwar frei ist, aber niemand zu befehlen hat". Es ist der Einfluß auf das praktische Leben, also die Nützlichkeit, wodurch sich dem Range nach die Fakultäten abstufen. Es gibt gewisse Zwecke, in Absicht auf welche der Staat unter anderen Mitteln auch die Wissenschaften braucht, Zwecke, in deren Verfolgung Staat und Wissenschaft zusammentreffen: die unter dem Gesichtspunkte des Staates brauchbaren Wissenschaften sind die praktischen, die anderen, welche jenen Zwecken nicht unmittelbar dienen, sind die unpraktischen oder bloß theoretischen. So fallen die positiven Wissenschaften mit den praktischen, die rationalen mit den theoretischen zusammen, und in dem „Streit der Fakultäten" erscheint jetzt auf dem Gebiete der Wissenschaft selbst wieder der alte, schon oben entwickelte Gegensatz zwischen Theorie und Praxis.[1]

Nun besteht der unmittelbare und nächste Zweck des Staates in dem Wohle der Bürger. Das menschliche Wohl ist dreifacher Art, es ist leiblich, bürgerlich, ewig: das leibliche ist die Gesundheit, das bürgerliche die Gerechtigkeit, das ewige die Seligkeit. Diese Unterscheidung ist zugleich eine Abstufung. Urteilen wir nach dem Instinkte der Natur, so kommen erst die zeitlichen, dann die ewigen Interessen, und unter den zeitlichen erst die leiblichen, dann die bürgerlichen: urteilen wir nach dem moralischen Werte, so gilt gerade die umgekehrte Reihenfolge und Rangordnung. Der Zweck bedingt die Mittel. Der Staat braucht Leute, welche das Wohl seiner Untertanen in allen drei Rücksichten besorgen: er braucht „Geschäftsführer des ewigen, bürgerlichen und leiblichen Wohls", d. h. Geistliche, Juristen und Ärzte. Solche Geschäftsführer zu bilden, sind Wissenschaften nötig, die eben darin ihre praktische Geltung haben: Theologie, Jurisprudenz und Medizin.

Daher sind diese Wissenschaften in der Universität die oberen Fakultäten, die von dem ewigen Gute zu den zeitlichen abwärts steigen und darum der Theologie den Vorrang lassen, dieser folgt die Rechtswissenschaft, dieser die Heilkunde. Ihr praktischer Einfluß, ihre Richtung auf die Zwecke des Gemeinwohls bedingt ihre Abhängigkeit vom Staat, dieser gibt ihnen die Vorschrift und bindet sie durch ein

[1] Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten. (1798.) Erster Abschnitt. Einleitung. Einteilung der Fakultäten überhaupt. (Bd. VII. S. 18—20.)

Statut. Natürlich ist der Grad und die Weise dieser Abhängigkeit nach der Natur jener Wissenschaften selbst verschieden, und eben hierin zeigt sich die Eigentümlichkeit jeder Fakultät. Am wenigsten gebunden ist die Abhängigkeit der medizinischen. Das Statut, welches sie bindet, berührt in keiner Weise ihren Lehrinhalt; als Wissenschaft kann die Arznei- und Heilkunde nur auf ihre eigenen Untersuchungen, Beobachtungen und Experimente angewiesen sein: sie ist angewandte, praktische Naturwissenschaft und deshalb, was ihre wissenschaftliche Grundlage betrifft, der philosophischen Fakultät am nächsten verwandt und, wie diese, in dem Inhalt ihrer Lehre vom Staat unabhängig. Die Regierung hat nur das Interesse, daß es zur öffentlichen Gesundheitspflege Ärzte gebe und nicht durch Afterärzte Schaden gestiftet werde. In Ansehung des leiblichen Wohles hat der Staat nur die Pflicht, für die Bequemlichkeit und Sicherheit seiner Untertanen zu sorgen. Deshalb verordnet er die medizinischen Fakultäten; die Medizinalordnung, welche er vorschreibt, betrifft nicht die medizinische Wissenschaft, sondern die Gesundheitspolizei.

Anders verhält sich der Staat in Rücksicht auf die theologische und juristische Fakultät. Hier wird die Lehre selbst durch das vorgeschriebene Statut eingeschränkt und verpflichtet: nicht die Vernunft, sondern die Bibel bildet die Richtschnur des Theologen, nicht das Naturrecht, sondern das Landrecht die des Juristen. Von diesem Kanon ist dem öffentlichen Glaubens- und Religionslehrer keine willkürliche Abweichung gestattet. Die biblischen Glaubensvorschriften gelten dem positiven Theologen als unwandelbare Bestimmungen, durch Gott selbst geoffenbart und darum jeder menschlichen Veränderung unzugänglich. Ein solches Ansehen können die öffentlichen Rechtsgesetze nicht behaupten, sie verändern sich tatsächlich mit den Zeiten und Sitten. Der positive Jurist hat keine so feste Grundlage, wie der positive Theologe. Wenn es bloß auf das Positive und dessen Festigkeit ankommt, so ist in diesem Punkte der Theologe besser daran als der Jurist. Indessen ist dieser theologische Vorteil mit einem anderen Nachteile verbunden. Statute bedürfen der Auslegung: diese fordert, um positiv zu gelten, einen letzten entscheidenden, authentischen Interpreten. Einen solchen entbehren die Glaubensgesetze, denn als ihre authentische Auslegung kann nur die göttliche Offenbarung selbst gelten, die sie gemacht hat. Dagegen die öffentlichen Rechtsgesetze erlauben um ihres menschlichen Ursprungs willen eine menschliche, also positive Auslegung, sei es

durch den Richter oder durch den Gesetzgeber. Was daher die positive Auslegung der bindenden Statute betrifft, so ist der Jurist besser daran als der Theolog.[1]

So steht bei den Fakultäten die innere Abhängigkeit zur äußeren Geltung in einem geraden Verhältnis: je größer die Abhängigkeit ist und je tiefer sie in die Lehre selbst eindringt, um so höher steht dem Range nach die Fakultät. Die oberste Fakultät ist die theologische, die unterste die philosophische. Diese ist in ihrer Lehre unabhängig: ihr Zweck ist die Wahrheit, unabhängig von jeder praktischen Geltung: von jedem öffentlichen Nutzen; ihr Vermögen ist die Vernunft, uneingeschränkt durch den Zwang fremder Statute, die autonome, nur sich selbst verpflichtete Vernunft. Nun ist die Vernunfterkenntnis nach den Prinzipien, von denen sie ausgeht, entweder empirisch (historisch) oder rational. Die philosophische Fakultät umfaßt das Gebiet der gesamten Vernunftgelehrsamkeit, d. h. alle historischen und rationalen Wissenschaften: sie ist durchaus universell. Alle Vernunfteinsicht ist Erkenntnis durch Gründe. Hier gilt nichts auf guten Glauben, aus unbedingtem Gehorsam, hier sind die Gründe nur so weit gut, als sie geprüft und untersucht sind; die Vernunfteinsicht verhält sich nirgends positiv, stillstehend, bloß annehmend, sondern überall prüfend und untersuchend: daher ist die philosophische Fakultät durchaus universell und durchgängig kritisch. Weil sie *universell* ist, umfaßt sie in ihrem Bereich auch die Wissenschaften der oberen Fakultäten: alle, soweit sie theoretisch sind. Weil sie *kritisch* ist, prüft sie die Voraussetzungen, von denen jene in statutarischer Weise ausgehen. So behandeln die oberen Fakultäten und die untere dasselbe Objekt, jene verhalten sich dazu positiv, diese kritisch: hieraus entsteht „*der Streit der Fakultäten*", und zwar unvermeidlicherweise. Ein notwendiger Streit muß auch ein erlaubter und gesetzmäßiger sein können. Daher kommt alles darauf an, den gesetzmäßigen Streit der Fakultäten von dem gesetzwidrigen genau zu unterscheiden. Es leuchtet ein, daß jenes Verhältnis der rationalen Wissenschaft zu den positiven, der theoretischen zu den praktischen, der Kritik zur Satzung gleichkommt dem Verhältnis der unteren Fakultät zu den oberen.[2]

[1] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen. I. Vom Verhältnisse der Fakultäten. Abschn. I. Begriff und Einteilung der oberen Fakultäten. (Bd. VII. S. 21—27.)

[2] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. I. Abschn. 2. Begriff und Einteilung der unteren Fakultäten. (Bd. VII. S. 27—29.)

3. Der gesetzwidrige und gesetzmäßige Streit.

Was einen Streit unrechtmäßig macht, ist die Beschaffenheit entweder seiner Materie oder seiner Form: der Materie, wenn es sich um eine Sache handelt, die keinen Streit erlaubt; der Form, wenn der Streit auf eine gesetzwidrige Art geführt wird. Wissenschaftlich genommen, muß jedes Objekt der Untersuchung ausgesetzt, also disputabel sein: aus sachlichen Gründen gibt es daher zwischen den Fakultäten keinen gesetzwidrigen Streit. Wenn über diese Objekte zu streiten an sich verboten wäre, so gäbe es von Rechts wegen gar keine Wissenschaft. Es ist mithin nur die Form oder die Art und Weise der Streitführung, die gesetzwidrig sein kann. Sie ist es, wenn die Gegner nicht um der Sache willen streiten, sondern um den subjektiven Vorteil, um das persönliche Ansehen, um den praktischen Einfluß: kurz gesagt, wenn sie «pro domo» streiten. Dann handelt es sich nicht um die Erkenntnis der Sache, sondern um die größtmögliche Geltung der Person in der öffentlichen Meinung.

Im Volke gelten die Theologen, Juristen und Mediziner als die Eingeweihten, die sich am besten verstehen die ersten auf das ewige, die anderen auf das bürgerliche, die dritten auf das leibliche Wohl der Menschen. Man könne, so meinen die Leute, für das eigene Wohl in allen drei Rücksichten nicht besser sorgen, als wenn man diese Sorge jenen Männern des Faches ganz und gar überlasse, jenen „studierten Herrn", welche die Sache gelernt haben. So erscheinen sie dem Laienverstande des Volkes als „Wundermänner", im Besitze aller zum Wohle der Menschen probaten Geheimmittel. Nun ist es möglich, daß die Philosophen mit dieser öffentlichen Meinung nicht übereinstimmen und keineswegs eine solche magische Vorstellung von ihren Amtsgenossen haben, vielmehr überzeugt sind, daß die Menschen aus eigener Vernunft und Kraft ihre Seligkeit, Rechtlichkeit und Gesundheit am besten und sichersten selbst besorgen können durch sittliche Gesinnung, bürgerliche Rechtschaffenheit, richtigen und mäßigen Lebensgenuß. Wenn nun aus dieser Meinungsverschiedenheit ein Streit der Fakultäten hervorgeht, so wird eigentlich nur um das öffentliche Ansehen, die praktische Geltung, den Wert in den Augen der Leute, mit einem Worte um den persönlichen Vorteil gestritten, und darin besteht die Art der gesetzwidrigen Streitführung.[1]

[1] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. I. Abschn. 3. Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren. (Bd. VII. S. 29—32.)

Dagegen ist der Streit gesetzmäßig, wenn es sich bloß um die Wahrheit oder die Sache der Wissenschaft handelt: nicht das Objekt macht den Streit gesetzwidrig, sondern die Absicht. Die philosophische Fakultät ist nur für die Wahrheit ihrer Untersuchungen und Lehren verantwortlich. Ihr Objekt ist alles Lehrbare. Was daher jene Wissenschaften betrifft, die in den anderen Fakultäten gelehrt werden, so hat die philosophische Fakultät nicht bloß die Befugnis, sondern die Pflicht der Kritik. Die oberen Fakultäten sind in ihren Lehren an gewisse Vorschriften gebunden. Die Vorschrift von seiten des Staates (Kirche) hat praktische Gründe, der Vortrag von seiten des akademischen Lehrers kann nur wissenschaftliche haben: daher sind die oberen Fakultäten für den positiven Charakter ihrer Lehren dem Staat, für die Wahrheit derselben der Wissenschaft verantwortlich. Diese doppelte Verantwortlichkeit liegt in ihrer Stellung. Wer als Theologe oder Jurist den Lehrstuhl einer Universität betritt, verpflichtet sich, jeder wissenschaftlichen Prüfung seiner Lehre Rede und Antwort zu stehen und die vom Staat sanktionierte Lehre auch wissenschaftlich zu verteidigen. Der Staat ist für die Lehren, welche er sanktioniert, nicht wissenschaftlich verantwortlich und kann es nicht sein, aber es liegt in seinem Interesse, daß jene Lehren auch die Prüfung der Vernunft aushalten und die Probe der Kritik bestehen. Seine akademischen Lehrer sind zugleich seine wissenschaftlichen Verteidiger. Wer unfähig ist, seine Lehre wissenschaftlich zu rechtfertigen, der gehört überhaupt nicht auf den Lehrstuhl einer Universität; wer aus wissenschaftlicher Überzeugung den sanktionierten Lehren nicht beistimmt, der paßt nicht auf den Lehrstuhl einer „oberen" Fakultät und wähle seinen Platz in der philosophischen. Wie für die Thronrede des Königs im repräsentativen Staate dem Minister die politische Verantwortlichkeit zukommt, so haben für die sanktionierten Glaubens- und Rechtslehren die Professoren der beiden obersten Fakultäten die wissenschaftliche Verantwortlichkeit; sie haben die Pflicht, diese Lehren zu verteidigen; die philosophische Fakultät hat die Pflicht, sie zu untersuchen und, wenn es die Prüfung so mit sich bringt, zu bekämpfen. Natürlich kann dieser in der Sache begründete Streit der Fakultäten nicht durch eine freundschaftliche Übereinkunft beigelegt, sondern nur durch ein wissenschaftliches Resultat beendet werden. Es ist nötig, daß positive Lehren sind und als solche öffentlich gelten; es ist nötig, daß sie geprüft werden. Der Streit der Fakultäten kann darum nie aufhören.

Es ist aber von der größten Wichtigkeit, daß derselbe niemals seine natürlichen Grenzen überschreitet. Sobald er es tut, wird er gesetzwidrig. Die Grenze der Wissenschaft ist die seinige: es ist ein Streit innerhalb der wissenschaftlichen und gelehrten Welt, er suche nie einen anderen Schauplatz; es ist ein Streit Gelehrter gegen Gelehrte, er nehme nie eine andere Richtung. Der Streit der Fakultäten gehört nicht auf den offenen Markt vor das Volk oder gar auf die Kanzeln. Was soll das Volk, welches man um Hilfe anruft, in der Wissenschaft entscheiden oder gegen die Wahrheit ausrichten? Der Streit der Fakultäten geht nie gegen Staat oder Regierung, und der Staat selbst darf sich nicht als Partei in einem solchen Streite betrachten, er wird dadurch weder betroffen noch gefährdet. Kant vergleicht die Universität mit einem Parlamente, dessen rechte Seite die oberen Fakultäten, die linke dagegen die philosophische ist: wie die politischen Parteien, welche sich parlamentarisch bekämpfen, durch das gemeinsame vaterländische Interesse vereinigt und zusammengehalten werden, so sollen auch jene wissenschaftlichen Parteien durch das gemeinschaftliche Interesse der Erkenntnis und Wahrheit verbunden sein. Ihr Kampf ist kein Krieg, sondern einmütige Zwietracht, eine «discordia concors».

Der gesetzmäßige Streit der Fakultäten betrifft die Satzungen, die positiven Glaubens- und Rechtslehren: er besteht in wissenschaftlichen Gründen dafür und in kritischen Einwürfen dagegen; von beiden Seiten wird der Streit um der Wahrheit willen geführt. Der erste Anstoß, welchen die wissenschaftliche Kritik an dem Positiven nimmt, erschüttert noch lange nicht dessen öffentliche Geltung und will dieselbe auch nicht erschüttern, sondern nur das Statut wissenschaftlich untersuchen. Nicht die praktische, sondern die wissenschaftliche Geltung desselben wird fraglich. Wenn die Kritik in dem Streit erliegt, so gilt die Satzung aus allen Rechtsgründen, auch aus denen der Vernunft, sie steht jetzt nur um so fester; wenn dagegen die Verteidigungsgründe immer schwächer werden, einer nach dem andern fällt, zuletzt alle das Feld räumen, so ist die Satzung wissenschaftlich unhaltbar. Ihre Umbildung und Verbesserung wird notwendig. Ist über diese Notwendigkeit erst die Wissenschaft und das Urteil der Vernunft im klaren, so wird die öffentliche Überzeugung schon nachfolgen und die praktische Änderung selbst im Sinne des Besseren nicht ausbleiben. So ist der Streit der Fakultäten, obwohl er nur innerhalb der Grenzen der Wissenschaft geführt wird, zugleich der Anfang zu einer wohltätigen

praktischen Reform. Ein solcher Anfang kann auf keine andere Weise gründlicher und gesetzmäßiger gemacht werden. Jetzt hat sich im Laufe der Dinge das Verhältnis der Fakultäten umgekehrt: die philosophische geht voran, die anderen folgen, nach dem biblischen Worte, daß die Letzten die Ersten sein werden. Die Theologie gilt als die oberste Fakultät, die Philosophie als die letzte; sie nannte sich einst die Magd der Theologie, aber es kommt darauf an, welchen Dienst die Magd ihrer Herrschaft leistet: ob sie der gnädigen Frau die Schleppe nach- oder die Fackel voranträgt?[1]

II. Der Streit der philosophischen und theologischen Fakultät.

1. Das Verhältnis zur Bibel.

Aus dem Gegensatze der positiven und rationalen Theologie erhellt das zwischen beiden streitige Objekt: der positive Theologe ist der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der Philosoph dagegen der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben; jenem ist die Theologie ein Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, diesem ist sie der Inbegriff sittlicher Pflichten als göttlicher Gebote; dort gilt die göttliche Offenbarung als die erste und unbedingte Tatsache, hier gilt sie als bedingt durch die moralische Vernunft. Es handelt sich zwischen beiden um die Geltung der Schrift. Die Philosophie unterscheidet nach reiner Vernunfteinsicht den göttlichen Inhalt der Schrift von den menschlichen Zusätzen, sie unterscheidet den Inhalt von der Darstellung, von der durch die Umstände der Zeit und die Fassungskraft der Menschen bedingten Lehrart; sie verhält sich zur Schrift nicht unbedingt annehmend, sondern prüfend, sowohl was den religiös-sittlichen als den geschichtlichen Inhalt derselben betrifft.

Die Schrift bedarf der Auslegung, diese der Vernunft und der Grundsätze. Was in der Schrift Übervernünftiges gelehrt oder erzählt wird, darf man rein moralisch erklären, das Widervernünftige muß man so auslegen. Die Lehren z. B. der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, die Erzählungen der Auferstehung und Himmelfahrt erlauben und fordern eine moralische Deutung; ebenso die Lehre von der seligmachenden Kraft eines bloß historischen Glaubens, von den Gnadenwirkungen Gottes, von der übernatürlichen Ergänzung unserer stets mangelhaften Gerechtigkeit. Die positiven Theologen selbst, so aus-

[1] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. I. Abschn. 4. Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren. (Bd. VII. S. 32—36.)

schließlich biblisch sie sein wollen, können sich der Auslegung nicht enthalten, sie brauchen dazu ihre Vernunft nicht bloß als Organ, sondern auch als Maßstab. Wenn sie Stellen finden, wo die Gottheit menschenähnlich geschildert wird, als habe sie menschliche Empfindungen und Leidenschaften, da fordern die biblischen Theologen selbst, daß jene Ausdrücke auf eine dem wahren Wesen Gottes entsprechende Weise erklärt werden: was „ἀνθρωποπαθῶς" gesagt sei, solle man „θεοπρεπῶς" deuten. Wodurch unterscheiden sie den wahren Begriff Gottes vom falschen? Es heißt: durch Offenbarung! Aber wodurch unterscheiden sie die wahre Offenbarung von der falschen? Wonach beurteilen sie, daß etwas göttliche Offenbarung sei? Darüber entscheidet allein unsere Idee Gottes. Also ist die Vernunft das zwar unfreiwillige, aber unvermeidliche Auslegungsprinzip auch der biblischen Theologen. So ist z. B. kein Zweifel, daß in ihrem eigentlichen Sinn die paulinische Lehre von der Gnadenwahl nicht anders verstanden werden kann, als im Sinne der Prädestination, wie die Calvinisten sie nehmen; dennoch haben christliche Kirchenlehrer sie anders gedeutet, weil sie die Prädestination nicht mit den wahren Begriffen von Gott, d. h. nicht mit der Vernunft in Einklang bringen konnten.

Wenn die biblischen Theologen der philosophischen Bibelerklärung vorwerfen, daß sie nicht biblisch, sondern philosophisch, nicht natürlich, sondern allegorisch und mystisch sei, so widerlegen sich diese Vorwürfe aus dem Begriff der Religion. Die religiöse Erklärung kann nur die rein moralische sein. Von der Göttlichkeit einer Lehre gibt das einzig authentische Zeugnis der Gott in uns, die moralische Vernunft. Soweit die Bibel religiös ist, so weit ist diese Bibelerklärung auch biblisch, sie ist so wenig mystisch, daß sie vielmehr das Gegenteil aller Geheimlehren ausmacht. Was daher den Streit um die Bibel und deren Auslegung betrifft, so läßt sich derselbe durch einen einfachen Vergleich beilegen. Es soll den Philosophen verboten sein, ihre Vernunftlehren durch die Bibel zu bestätigen, aber es muß den biblischen Theologen ebenso verboten werden, in der Erklärung der Bibel die Vernunft zu brauchen. „Wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zur Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber sehr", setzt Kant hinzu, „daß der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte."[1]

[1] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. Anhang einer Erläuterung

2. Kirchensekten und Religionssekten. Mystik und Pietismus.

Der Streit beider erstreckt sich zugleich auf den Gegensatz zwischen Kirchen- und Religionsglauben; der Kirchenglaube ist ausschließend, der Religionsglaube umfassend; jener beruht auf Statuten, dieser auf sittlichen, allgemein gültigen Pflichten. Der Kirchenglaube kann wegen seines positiv geschichtlichen Charakters und seines despotischen Zwanges sich keine wahrhaft allgemeine Geltung gewinnen und sichern, er hat fortwährend mit zentrifugalen Bestrebungen zu kämpfen. Einzelne sondern sich von der öffentlichen Kirche ab und bilden Separatisten, diese sammeln sich zu besonderen Gemeinden und bilden Sekten, innerhalb der gemeinschaftlichen Kirche trennt sich ein Teil vom anderen und es entsteht ein Schisma, diese getrennten Glaubensarten sollen dann durch Vermischung, welche immer eine falsche Friedensstiftung ist, wieder zusammengeschmolzen werden (Synkretisten). Solche Spaltungen sind charakteristische Folgen des Kirchenglaubens, der wohl die Anlage hat, sie hervorzurufen, aber nicht die Macht, sie zu verhindern oder wieder aufzuheben. Kirchensekten kümmern den reinen Religionsglauben nicht. Die Frage ist, ob es auch Religionssekten gibt? Kirchen- und Religionssekten sind der Art nach verschieden: jene beziehen sich auf kirchliche Formen, die sie bejahen oder verneinen, diese gehen auf den religiösen Glauben selbst. Nun ist der religiöse Glaube seiner Natur nach allgemein und darum über die Sektenspaltung erhaben. Wie also sind Religionssekten möglich?

Der Zweck der reinen Religion ist nur einer: die Erlösung des Menschen durch seine Besserung. In der Anerkennung dieses Zweckes ist keine Verschiedenheit und darum keine Glaubensspaltung denkbar. Die Aufgabe der Religion ist rein moralisch und darum vollkommen übersinnlich. Es wäre denkbar, daß bei aller Übereinstimmung im Zweck eine Verschiedenheit in den Mitteln zu diesem Zweck, in der Auflösung dieser Aufgabe stattfände. Eine Verschiedenheit in diesem Punkte würde die Religion selbst sektenartig spalten. Ist die Aufgabe übersinnlich, so liegt der Glaube nahe, daß die Auflösung übernatürlich sein müsse. Doch ist das Übersinnliche als solches noch nicht übernatürlich: das Moralische ist übersinnlich, aber deshalb nicht übernatürlich, im Gegenteil, es liegt in der Natur des Menschen und folgt aus dem Wesen seiner Vernunft. Übernatürlich ist allein Gottes

des Streits der Fakultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen. Bd. VII. S. 36—48.)

unmittelbarer Einfluß. Die Erfahrung eines solchen Einflusses ist weder durch unsere Sinnlichkeit noch durch unseren Verstand möglich, also eine unbegreifliche und irrationale Erfahrung, ein geheimnisvolles mystisches Gefühl. Es ist daher möglich, daß die Aufgabe der Religion rein moralisch und die Lösung derselben mystisch gefaßt wird. Hier ist der Punkt, wo sich die Religionssekte bildet.

Der mystische Glaube steht dem Kirchenglauben entgegen, denn er legt den Brennpunkt der Erlösung allein in das menschliche Herz, unabhängig in allen Formen der kirchlichen Orthodoxie. Wie man die philosophische Richtung, welche die Erfahrung zum Prinzip der Erkenntnis macht, Empirismus nennt, so könnte man die Glaubensrichtung, welche die Orthodoxie zum Prinzip der Erlösung macht, „Orthodoxismus" nennen. Um uns also genau auszudrücken, so widerstreitet die Mystik dem Orthodoxismus und steht wider ihn auf der Seite des Religionsglaubens. Die religiöse Mystik ist das Gefühl eines unmittelbaren, göttlichen Einflusses im menschlichen Herzen, der Glaube an die dadurch bewirkte gänzliche Umwandlung des Menschen. Die Mystik stimmt mit dem reinen Religionsglauben darin überein, daß der Mensch von Natur böse ist und der Wiedergeburt bedarf, aber ihr gilt die letztere als Gottes unmittelbare Wirkung, deren sie sich auf das Innigste gewiß fühlt. In diesem Punkte wird die Mystik zum *Pietismus*, welcher selbst aus diesem religiösen Beweggrunde in zwei besondere Formen eingeht, die sich als negative und positive unterscheiden. Unabhängig von Gottes unmittelbarem Einfluß ist und bleibt das menschliche Herz böse. Wird nun in diesem Herzen die Gegenwart Gottes empfunden, so erhellt sich plötzlich der dunkle Abgrund des Bösen, es ist ein Durchbruch der göttlichen Gnade, wodurch der Gegensatz zwischen Gnade und Sünde, zwischen dem Guten, welches von Gott kommt, und der radikal bösen Menschennatur sich mit einem Male offenbart: das Gefühl des göttlichen Einflusses ist die Empfindung *dieses* Gegensatzes in seinem ganzen Umfange, in seiner ganzen Tiefe.

Jetzt erst erkennt sich der Mensch als böse, erst unter Gottes unmittelbarem Einfluß erschließt sich im Menschen die moralische Selbsterkenntnis. Diese Selbsterkenntnis wird hier als unmittelbare Wirkung Gottes empfunden, sie besteht in der tiefsten Zerknirschung, in dem unendlichen Sündenbewußtsein; je sündhafter der Mensch sich fühlt, um so inniger zugleich fühlt er den göttlichen Einfluß, um so gewisser ist er der göttlichen Gnade: das Sündenbewußtsein selbst

wird zum religiösen Genuß. Die Sünde trennt von Gott, das Gefühl der Sünde ist zugleich das Gefühl dieser Trennung, die schmerzliche Empfindung derselben, dieser Schmerz ist Sehnsucht nach Gott, und eine solche Sehnsucht kann in dem menschlichen, von Natur bösen Herzen nur durch Gott selbst erweckt werden. Wer auf diesem Wege die Erlösung sucht, kann nicht tief genug die eigene Sünde empfinden und sich selbst in diesem Sündenbewußtsein, in dem Schmerz über seine eigene Sündhaftigkeit gar nicht genugtun.

Jede Einschränkung dieses Schmerzes, jede Genugtuung im Gefühl der Sünde ist schon Selbstgerechtigkeit, d. h. neue Verhärtung im Bösen. „Hier geschieht die Scheidung des Guten vom Bösen durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Buße, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den Einfluß eines himmlischen Geistes in seinem nötigen Grade erreichbaren Gram, um welchen der Mensch selbst bitten müsse, indem er sich selbst darüber grämt, daß er sich nicht genug grämen (mithin also das Leidsein ihm doch nicht so ganz von Herzen gehen) kann. Diese Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt nun, wie der selige Hamann sagt, den Weg zur Vergötterung. Nämlich, nachdem diese Glut der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geschehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergeborenen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. Diese radikale Veränderung fängt also mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch-guten Lebenswandel." Dies ist die **negative** Form der mystischen Auflösung, der Pietismus im engeren Sinne: die **spener-francke**sche Glaubensrichtung.

Die positive Form ist die mildere. Die Wiedergeburt wird auch als göttliche Gnade empfunden, aber diese Gnade erscheint nicht im Sündenbewußtsein, nicht in der „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses", sondern in der Himmelfahrt der Erlösung, in dem Gefühle der innigsten Aufnehmung des Guten in das menschliche Herz, der innigsten Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott. In diesem Gefühle wird das menschliche Leben in seinem Innersten glaubenshell, still und andächtig; die göttliche Gnade erscheint hier als die Heimat des Herzens, das von den bösen Neigungen geläutert und in Gott wiedergeboren ist, mit dem

es nun in beständiger innerer Gemeinschaft lebt. In der Gestalt der Gemeinde oder Sekte ist diese mystische Glaubensart die „mährisch-zinzendorf'sche" Richtung; unabhängig von der Gemeinde, ist sie das fromme, innerlich erleuchtete Stilleben der einzelnen Seele in Gott. So hat Goethe diese Religionsart in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" dargestellt.

Diese beiden Arten der Mystik, der Pietismus und die herrnhutische Richtung, die spenersche und zinzendorfsche Frömmigkeit, sind die einzig möglichen Sektenunterschiede der Religion: in beiden Formen wird die Aufgabe der Religion rein moralisch, d. h. übersinnlich, und die Auflösung mystisch, d. h. übernatürlich, vorgestellt, in der negativen Form als der fürchterliche Kampf mit dem bösen Geist, in der positiven als die innige Verbindung mit dem guten, dort als „herzzermalmendes", hier als „herzzerschmelzendes Gefühl des göttlichen Einflusses".

Das Verhältnis des Religionsglaubens zu diesen Religionssekten ist das Verhältnis des moralischen Glaubens zum mystischen. Der Unterschied liegt nicht in der Aufgabe der Religion, in welcher beide übereinstimmen, sondern in der Art, wie die Aufgabe gelöst wird. Von dem Übernatürlichen gibt es keine Erfahrung in uns, es gibt kein Gefühl eines unmittelbaren göttlichen Einflusses, kein mystisches Gefühl, in welchem vereinigt sein soll, was sich innerhalb der menschlichen Natur nicht vereinigen läßt: das Übernatürliche und die Erfahrung. Wie die Aufgabe der Religion, so ist auch deren Lösung übersinnlich, nicht mystisch, sondern moralisch und praktisch. Die Möglichkeit dieser Auflösung erklärt sich aus der Überlegenheit des moralischen Menschen über den sinnlichen, d. h. aus der Freiheit, unerkennbar aus theoretischen, aber einleuchtend und gewiß aus praktischen Gründen. So steht der reine Religionsglaube im Widerspruche sowohl zu einem „seelenlosen Orthodoxismus" als zu einem „vernunfttötenden Mystizismus". Unter den Offenbarungsurkunden enthält die Bibel allein den rein moralischen Glauben: darum ist die reine Religion auch biblisch, sie ist moralischer, nicht historischer Bibelglaube. Der historische Glaube ist überhaupt nicht religiös. Will man den religiösen Bibelglauben Orthodoxie nennen, so ist zwischen dieser biblischen Orthodoxie und dem reinen Religionsglauben kein Zwiespalt.

Es ist für Kants religiöse Denkweise sehr bezeichnend, daß er ohne alle Anlage zur Mystik doch die religiöse Natur der letzteren im Unterschiede vom Kirchenglauben zu würdigen und zu durchdringen wußte.

In gewisser Weise darf er sich der Mystik verwandter fühlen, als dem Kirchenglauben. Das Irrationale der Mystik ist freilich die Sache des kritischen Philosophen nicht, aber den religiösen Schwerpunkt, der im Moralischen liegt, hat er mit der Mystik gemein. Wenn man jene Frommen betrachtet, „die Stillen im Lande“, deren einfacher Gottesdienst kein Dienst, sondern das schlichte Sinnbild gläubiger Andacht ist, deren Gesinnungen rein sittlich, deren Christentum ganz innerlich ist, deren Bibelglaube auf dem eigenen inneren Zeugnis beruht, die eben deshalb von dem Kirchentheologen angefeindet werden, so könnte man meinen, in diesen Leuten sei die kantische Religionslehre verkörpert. Diese Beobachtung war es, die Willmans zu dem Satz brachte: „die Mystiker seien die praktischen Kantianer“; er schrieb „über die Ähnlichkeit der reinen Mystik mit der kantischen Religionslehre“ eine Abhandlung, welche Kant selbst nicht ohne Billigung erwähnt hat.[1] Auf den Zusammenhang zwischen Mystik und Pantheismus hatte schon Leibniz wiederholt hingewiesen. Der Zusammenhang zwischen Mystik und Religion ist ein wichtiges Thema der religionsphilosophischen Betrachtung. Von der mystischen Natur der Religion nahmen Novalis und Schleiermacher ihren Ausgangspunkt. Wir heben es ausdrücklich hervor, daß Kant den religiösen Charakter der Mystik erfaßt und in seiner sittlichen Tiefe verstanden hat.[2]

III. Der Streit der philosophischen und juristischen Fakultät.

1. Die Streitfrage.

Zwischen der juristischen und philosophischen Fakultät kann sich ein möglicher Streit nur auf die Rechtsgesetze beziehen. Daß solche Gesetze faktisch bestehen und gelten müssen, kann unmöglich bestritten werden; die Vernunft kann die positiven Gesetze weder geben noch aufheben wollen. Was die Philosophie im Namen der Vernunft allein in Anspruch nehmen kann, ist das Recht, die Gesetze zu prüfen. Der Maßstab einer solchen Prüfung kann nur die Vernunft selbst sein, der Zweck derselben nur die Verbesserung der Gesetze aus rationaler Einsicht; eine solche Verbesserung der Gesetze ist ein sittlicher Fortschritt der menschlichen Gesellschaft, ein wirklicher Fortschritt der Menschheit

[1] De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auct. C. A. Willmans. Hal. Sax. 1797.

[2] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. Allgem. Anmkg. Von Religionssekten. Bd. VII. S. 48–60. (Vgl. besonders S. 53–56.) Anhang: von einer reinen Mystik in der Religion. (Bd. VII. S. 69–75.)

zum Bessern. Wenn es daher eine sittliche Entwicklung des menschlichen Geschlechts gibt, so müssen die öffentlichen Gesetze moralisch verbessert und zu diesem Zwecke durch Vernunfteinsicht geprüft werden, also das Objekt der Rechtswissenschaft zugleich ein Objekt der Philosophie sein dürfen. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen ist daher in der Frage enthalten: „ob das menschliche Geschlecht wirklich zum Besseren beständig fortschreite?"

Diese Frage bezieht sich auf die Zukunft der Menschheit, und zwar auf deren sittliche Zukunft. Um die Frage zu lösen, müssen wir imstande sein, die Zukunft der Menschheit vorauszusagen. In der Natur lassen sich nach bekannten Gesetzen künftige Begebenheiten, wie Sonnen- und Mondfinsternisse, vorhersagen; in der Geschichte dagegen sind wissenschaftliche Vorherbestimmungen künftiger Begebenheiten unmöglich. Die Voraussagung wird hier zur Wahrsagung. Es ist die Frage, ob es in Rücksicht der sittlichen Zukunft des Menschengeschlechts eine „wahrsagende Geschichte" oder, was dasselbe heißt, ob es „Geschichte a priori" gibt? Wie Kant diese Frage beantwortet, wissen wir schon aus seinen geschichtsphilosophischen Ansichten.[1]

Die Bestimmung unserer geschichtlichen Zukunft richtet sich nach der Art, wie die geschichtliche Bahn der Menschheit überhaupt aufgefaßt wird. Hier sind drei Ansichten möglich: die Sittengeschichte des menschlichen Geschlechts erscheint entweder als ein beständiger Rückschritt, d. h. als zunehmende Verschlechterung, oder als beständiger Fortschritt, d. h. als zunehmende Verbesserung, oder endlich als ein Wechsel von beiden, d. h., im ganzen genommen, als ewiger Stillstand. Wenn sich die Menschheit zunehmend verschlechtert, so ist ihr Ziel das absolut Schlechte, ein Zustand, worin an der Menschheit nichts Gutes mehr übrig bleibt: diese Ansicht nennt Kant „die terroristische Vorstellungsart". Wenn sich die Menschheit zunehmend verbessert, so ist ihr Ziel das absolut Gute, ein Zustand, in welchem alle Übel aus der Menschheit verschwunden sind: diese Ansicht nennt Kant „die eudämonistische Vorstellungsart" oder auch den „Chiliasmus". Endlich, wenn die Geschichte zwischen Rückschritt und Fortschritt hin- und herschwankt, so bleibt sie schließlich auf demselben Punkte stehen, ihr ganzes Treiben ist ziel- und zwecklos, nichts als eine geschäftige Torheit; Gutes und Böses neutralisieren sich gegenseitig, und die ganze Weltgeschichte erscheint als ein Possenspiel: diese Ansicht nennt Kant

[1] S. oben Buch I. Kap. XVII. S. 234—239.

„die abderitische Vorstellungsart". Beurteilt man die Weltgeschichte aus dem beschränkten Gesichtspunkte bloß der Erfahrung, so kann ihre Bewegung den Einen als rückschreitend, den Anderen als fortschreitend, den Dritten als ein Wechsel von beiden erscheinen, gleich den Planetenbahnen, solange man dieselben geozentrisch betrachtete; die Verwirrungen lösten sich, als Kopernikus den heliozentrischen Standpunkt ergriff und feststellte. Aber für die Betrachtung des sittlichen Kosmos und der Weltgeschichte fehlt dieser Sonnenstandpunkt, der, wie es scheint, in der göttlichen Vorsehung selbst gesucht werden muß.[1]

2. Die Entscheidung der Streitfrage.

Der empirische Standpunkt kann über den geschichtlichen Gang und die Zukunft des menschlichen Geschlechts nichts ausmachen. Gesetzt, die Menschheit zeige bis jetzt nur Rückschritte, so kann die bloße Erfahrung nicht wissen, ob der Wendepunkt zum Besseren nicht noch eintreten und eben dadurch herbeigeführt werden wird, denn alles Menschliche hat sein Maß. Ebensowenig kann die bloße Erfahrung mit Sicherheit die entgegengesetzte Ansicht behaupten. So bleibt als der einzig mögliche Standpunkt, um die geschichtliche Zukunft des menschlichen Geschlechts zu bestimmen, nur die reine Vernunft übrig, die nach moralischen Gesetzen den beständigen Fortschritt zum Besseren fordert. Diese Forderung ist freilich noch kein Beweis, am wenigsten ein positiver, wie ihn in dem vorliegenden Falle die Philosophie braucht. Die positive Beweisführung geschieht durch Tatsachen. Läßt sich also durch eine Tatsache beweisen, daß die Menschheit beständig zum Besseren fortschreitet? Auf diesem Punkte steht die juristisch-philosophische Streitfrage.

Wenn der Menschheit eine Tendenz zum Guten, eine Richtung auf die sittliche Idee innewohnt, so ist davon der beständige Fortschritt zum Besseren die unausbleibliche Folge. Es ist die Frage, ob diese Tendenz zum Guten durch ein geschichtliches Faktum bewiesen ist, durch eine Begebenheit, die gar nicht anders erklärt werden kann, als durch jene moralische Anlage der Menschheit? Gibt es eine solche Begebenheit, so ist sie das unzweideutige Zeichen, aus dem wir den beständigen Fortschritt der Menschheit erkennen; sie ist für den Satz des Philosophen der positive Beweisgrund, sie ist nicht selbst die Ursache des

[1] Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschn. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Besseren sei? Nr. 1—4. (Bd. VII. S. 79—84.)

Fortschritts, sondern nur das geschichtliche Symptom oder der Erkenntnisgrund desselben. Unter der Tendenz zum Guten verstehen wir, daß in der Menschheit die Idee der Gerechtigkeit lebt, daß diese Vorstellung mächtiger ist, als die Neigungen der Selbstliebe, daß die Menschen fähig sind, den reinen Rechtsstaat zu wollen, daß sie bereit sind, diese Aufgabe mit persönlicher Aufopferung zu lösen und alles zu tun, damit die Gerechtigkeit in der Welt verwirklicht werde. Wenn die Menschheit eines solchen Enthusiasmus, einer solchen Tatkraft fähig ist, so hat sie die Richtung, in welcher beständig zum Besseren fortgeschritten wird. Wenn es eine Begebenheit gibt, die einen solchen Enthusiasmus, eine solche Tatkraft in der Menschheit beweist, so ist die Frage gelöst, um die es sich handelt. Gibt es also ein Faktum, das nur geschehen konnte, wenn die Rechtsidee mit einer solchen Gewalt in dem menschlichen Geschlechte lebt?

Diese bedeutungsvolle, für das gesamte Menschengeschlecht charakteristische Begebenheit findet Kant in dem Versuch des französischen Volks, den Rechtsstaat zu gründen. „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greueltaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch, wenn er sie, zum zweiten Male unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, diese Revolution, sage ich, findet in den Gemütern aller Zuschauer eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann." „Wahrer *Enthusiasmus* geht nur aufs Idealische und zwar rein Moralische, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und kann nie auf den Eigennutz gepfropft werden." „Selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels verschwand vor den Waffen derer, welche das *Recht* des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten und sich als Beschützer desselben dachten, mit welcher Exaltation das äußere zuschauende Publikum dann ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung sympathisierte." „Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern der *Evolution einer naturrechtlichen Verfassung*." „Nun behaupte ich, dem Menschengeschlechte nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage die Erreichung dieses Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren auch ohne Seher-

geist vorher sagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Bessern aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Lauf der Dinge herausgeklügelt hätte."[1]

Diese Stelle ergänzt Kants Urteile über die französische Revolution. Unter allen Umständen erschien ihm die Revolution, der gewaltsame Umsturz der staatlichen Ordnung, als ein Unrecht und die Konventsregierung als ein mit den Bedingungen des Rechtsstaates unvereinbarer Despotismus. An dieser Stelle nimmt er die französische Revolution nach ihrer ursprünglichen Idee und betrachtet sie aus einem weltgeschichtlichen Gesichtspunkte, sie gilt ihm hier als weltgeschichtliche und epochemachende Begebenheit, d. h. nicht bloß als ein Faktum, sondern als ein Zeitalter. „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr!" Kant sah voraus, daß die französische Revolution die Reise um die Welt machen werde. Nachdem seit jenem Phänomen fast ein Jahrhundert vergangen ist, kann die Welt selbst urteilen, ob Kants Wahrsagung richtig war.[2]

Es ist klar, wohin seine Beweisführung zielt. Das Zeitalter der Staatsreform ist gekommen, die Notwendigkeit, daß sich der gegebene Staat nach den Forderungen der Gerechtigkeit umbilde, ist in das Bewußtsein der Menschen eingetreten, dieses Bewußtsein wird sich immer deutlicher gestalten und mit jedem Tage an Umfang und Sicherheit zunehmen, es wird nicht mehr unterdrückt oder aus der Welt vertrieben werden können. Der vorhandene Staat will mit dem Rechtsstaat übereinstimmen, er sucht diese Übereinstimmung, nicht durch einen gewaltsamen Umsturz, sondern im gesetzmäßigen Wege allmählicher Entwicklung und Reform: dies ist die ausgesprochene Idee und Aufgabe der neuen Zeit. In einem solchen Zeitalter nun ist der Streit der positiven und rationalen Rechtswissenschaft ebenso gesetzmäßig als fruchtbar.[3]

IV. Der Streit der philosophischen und medizinischen Fakultät.

1. Die Vernunft als Heilkraft.

Wir verstehen den Streit der unteren Fakultät mit den beiden oberen: die positiven Glaubens- und Rechtslehren brauchen die Ver-

[1] Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschn. Nr. 5 u. 6. (Bd. VII. S. 84 bis 87.) — [2] S. oben Buch I. Kap. XI. S. 146—154, insbes. S. 148.

[3] Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschn. Nr. 5—10. (Bd. VII. S. 84—94.)

nunftkritik, so sehr sie dieselbe bestreiten. Aber was hat die philosophische Fakultät mit der medizinischen, die Vernunftkritik mit der Heilkunde zu tun? Die medizinischen Lehren sind auch positiv, nicht weil sie vom Staate sanktioniert, sondern weil sie nur durch Erfahrung möglich sind. Was bloß durch Erfahrung eingesehen werden kann, das kann unabhängig von der Erfahrung, d. h. durch bloße Vernunft nicht einleuchten. Was also hat die bloße Vernunft mit der Medizin zu streiten? Als theoretische Wissenschaft hat die letztere für die Philosophie nirgends eine offene Seite. Es müßte also auf dem praktischen Gebiete der Heilkunde sich ein offener Platz für die Philosophie finden. Wenn wir nichts als bloße Vernunft anwenden, so können wir daraus gewisse Glaubens- und Rechtsbegriffe ableiten, wir können dem positiven Glauben einen Vernunftglauben, dem positiven Recht ein Vernunftrecht gegenüberstellen, dagegen lassen sich medizinische Einsichten nicht ebenso aus der reinen Vernunft schöpfen.

Indessen könnte es sein, daß die reine Vernunft von sich aus eine gewisse Heilkraft besäße, daß sie selbst dem leiblichen Wohle des Menschen in gewisser Rücksicht zuträglich wäre und deshalb als ein wohltätiges Arzneimittel betrachtet werden könnte. Dieses Mittel zu verschreiben, würde dann die Philosophie das erste und natürliche Recht haben. Wie aber kann der Gebrauch der bloßen Vernunft dem Menschen heilsam sein zu seinem leiblichen Wohl? Es kann hier die Vernunft nur in ihrer praktischen Bedeutung genommen werden, nicht als Erkenntnisvermögen, sondern als Wille. Die Frage ist also: ob in der bloßen Willenskraft eine Heilkraft liegt? Es müßte mit Zauberei zugehen, wenn man mit dem Willen alle möglichen Krankheiten kurieren könnte. Davon kann natürlich nicht die Rede sein. Der Wille ist keine Panacee. Doch wenn er auch nur imstande ist, zur Erhaltung der Gesundheit beizutragen oder gewisse krankhafte Stimmungen zu vertreiben, so hat er schon dadurch ohne Zweifel eine heilsame Wirkung auf unser leibliches Wohl, und die Philosophie darf dann mit Recht auch in der Medizin eine Provinz in Anspruch nehmen, die vielleicht größer ist, als man meint. Die ganze philosophisch-medizinische Streitfrage betrifft diesen Einfluß des Willens auf die leiblichen Zustände, d. h. alles, was wir moralisch auf den Körper vermögen. Wir erinnern uns Kants eigener kritischer Gesundheitspflege, er war so zu sagen sein eigener Arzt nach Grundsätzen der bloßen Vernunft. Auf Grund dieser an ihm selbst bewährten Erfahrungen schreibt er die Ab-

handlung: „Von der Macht des Gemütes, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein".[1]

2. Medizinische Vernunftlehren.

Diese Abhandlung ist zugleich Kants Antwort auf Hufelands Makrobiotik, welche die Kunst lehren wollte, das menschliche Leben zu verlängern und Krankheiten sowohl zu verhindern als zu heilen: in der ersten Rücksicht war sie Diätetik, in der andern Therapeutik. Es begreift sich, daß der heilsame Einfluß des Willens besonders auf dem Gebiete der Diätetik wirksam ist, und die Heillehren der Vernunft mehr diätetischer als therapeutischer Art sein müssen. Der Philosoph gibt uns die treue Abschrift seiner eigenen wohlüberlegten Lebensordnung. Der erste diätetische Grundsatz betrifft die Nichtverweichlichung, die Abhärtung des Körpers in Rücksicht der Wärme, des Schlafes, der gemächlichen Pflege überhaupt. Zu dieser Abhärtung gehört die geordnete Diät und der feste Wille.

Es gibt aber auch gewisse krankhafte Empfindungen, von denen man sich nur befreien kann durch den energischen Vorsatz, ihnen nicht nachzugeben. Läßt man sich von solchen Affekten beherrschen, so entsteht die Hypochondrie, das ewige Grübeln über den Sitz des Übels, den man überall sucht und nirgends findet. Gegen die Grillenkrankheit, zu welcher Kant selbst eine natürliche Anlage hatte, hilft allein der feste Vorsatz, nicht an die Sache zu denken. Auch gegen schmerzhafte Empfindungen spastischer Art, die ihn am Schlaf hinderten, bot er seine Willensstärke auf und lenkte seine Aufmerksamkeit auf ganz andere, gleichgültige Vorstellungen (z. B. auf den viele Nebenvorstellungen enthaltenden Namen Cicero) und erzeugte dadurch die einschläfernde Zerstreuung. „Ich bin gewiß", setzt er hinzu, „daß viele gichtische Zufälle, wenn nur die Diät des Genusses nicht gar zu sehr dawider ist, ja Krämpfe und selbst epileptische Zufälle, auch wohl das für unheilbar verschriene Podagra bei jeder neuen Anwandlung desselben durch die Festigkeit des Vorsatzes (seine Aufmerksamkeit von einem solchen Leiden abzuwenden) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte."

[1] Der Streit der Fakultäten. Dritter Abschn. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen. Von der Macht des Gemütes usf. Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrat und Professor Hufeland. Dieser hatte dem Philosophen seine Schrift „von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern" zugesendet und dadurch den obigen Aufsatz veranlaßt, der zuerst in Hufelands Journal für praktische Heilkunde (Bd. V. 1797) erschien. (Bd. VII. S. 97—116.)

Wir haben schon früher erzählt, wie Kant mit demselben Erfolge gegen Schnupfen und Husten die Willensenergie anzuwenden und diese krankhaften Zufälle „durch den Vorsatz im Atemziehen" zu bemeistern suchte. Zuletzt macht er die Gesundheitspolizei auf ein öffentliches den Augen namentlich der Gelehrten schädliches Übel aufmerksam, d. i. „die elende Ziererei der Buchdrucker", die den Leuten aus ästhetischen Rücksichten die Augen verderben. „Sie sollen desfalls unter Polizeigesetze gestellt werden, damit nicht, so wie in Marokko durch weiße Übertünchung aller Häuser ein großer Teil der Einwohner blind ist, dieses Übel aus ähnlicher Ursache auch bei uns einreiße."[1]

Die krankhaften Zufälle, die durch den festen Willen bemeistert werden können, sollen alle spastischer Art sein, aber natürlich lassen sich nicht alle krampfhaften Zustände durch den Willen beherrschen. Kant selbst litt in den letzten Jahren an einer beständigen Kopfbedrückung, die sich der Kraft des Vorsatzes nicht unterwerfen ließ, im Gegenteil dadurch verstärkt wurde. Sie hinderte ihn im Denken, im Verknüpfen und im Zusammenhalten der Vorstellungskette, die Zwischenglieder entfielen ihm, er wußte mitten im Laufe der Vorstellungen nicht, wo er war und konnte sich geistig nicht mehr orientieren. Es war ein Mangel nicht bloß des Gedächtnisses, sondern der Geistesgegenwart; die Denkkraft war im Abnehmen. Die ungeheure Anstrengung selbst hatte sie aufgezehrt, und dagegen konnte kein Wille und keine Diät mehr helfen. Er hatte durch die Energie des Geistes seinen Körper zu beherrschen vermocht, jetzt konnte er den Geist nicht mehr regieren; sein menschliches Maß war erfüllt, er selbst fühlte sich am Ende. Er wußte, daß in seinen mündlichen und schriftlichen Vorträgen schon die Spuren der abnehmenden Denkkraft und der sich auflösenden Kette der Vorstellungen sichtbar hervortraten.

Im Gefühle der schwindenden Geisteskraft beschloß Kant den Streit der Fakultäten und zugleich seine schriftstellerische Laufbahn mit dieser Selbstschilderung als Abschied vom Leben: „Es begegnet mir, daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geschieht, zuerst zu dem, was ich sagen will, den Hörer oder Leser vorbereite, ihm den Gegenstand, wohin ich gehen will, in der Aussicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewiesen habe,

[1] Der Streit der Fakultäten. Dritter Abschn. Nr. 5 u. 6. Nachschr. (Bd. VII. S. 110—112. S. 314—316.)

und ich nun das Letztere mit dem Ersteren verknüpfen soll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder stillschweigend mich selbst) fragen muß: wo war ich doch? wovon ging ich aus? Welcher Fehler nicht sowohl ein Fehler des Geistes, auch nicht des Gedächtnisses allein, sondern der Geistesgegenwart (im Verknüpfen), d. i. unwillkürliche Zerstreuung und ein sehr peinigender Fehler ist." — „Hieraus ist auch zu erklären, wie jemand für sein Alter gesund zu sein sich rühmen kann, ob er zwar in Ansehung gewisser ihm obliegender Geschäfte sich in die Krankenliste mußte einschreiben lassen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit diesem auch den Verbrauch und die Erschöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichsam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetierendes Wesen) zu leben gesteht, nämlich essen, gehen und schlafen zu können, was für seine animalische Existenz gesund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geschäften verpflichteten) Existenz aber krank, d. i. invalid heißt, so widerspricht sich dieser Kandidat des Todes hiermit gar nicht. Dahin führt die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern, daß man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist. Hieran aber habe ich selber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen und, um zu leben, mir den gewohnten Genuß des Lebens schmälern? Warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur Schwächeren und ihre mutmaßliche Lebensdauer mitgerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen und das alles, was man sonst Schicksal nannte (dem man sich demütig und andächtig unterwarf), dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen, welcher doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutischen Formeln der Offizin jemals verdrängen wird?"

Drittes Buch.

Die Kritik der Urteilskraft.

Erstes Kapitel.

Aufgabe und Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Die Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit. Teleologie und Ästhetik.

I. Die Aufgabe der Kritik der Urteilskraft.

1. Die Lücke des Systems.

Das System der reinen Vernunft ist in seinem ganzen Umfange dargestellt. Auf der Grundlage der Vernunftkritik hat sich das neue Lehrgebäude erhoben und in die beiden Flügel der metaphysischen Natur- und Sittenlehre (der Natur- und Moralphilosophie) geteilt, mit welcher letzteren die Grundzüge der Geschichtsphilosophie und die Religionslehre genau zusammenhängen. Es bleibt noch eine Aufgabe übrig, deren Thema aus der Verfassung unseres Lehrgebäudes einleuchtet, und deren Lösung die Vollendung desselben bezweckt. Soweit seine Ausführung uns vorliegt, fehlt ihm der Abschluß, es zerfällt in die beiden Hauptteile der Natur- und der Freiheitslehre, die in derselben Vernunft vereinigt, aber in ihren Prinzipien einander entgegengesetzt sind. Wenn dieser Gegensatz unvermittelt bleibt, so enthält das System eine offenbare „Lücke", welche nicht bloß den Eindruck eines auffallenden architektonischen Mangels machen, sondern auch wider den Zusammenhang, die Einheit und Haltbarkeit des gesamten Fundaments Bedenken erregen muß. Jene Lücke auszufüllen und das Vernunftsystem im Geiste der Vernunftkritik zu vollenden, ist daher die neue und letzte Aufgabe.

Die Prinzipien der metaphysischen Naturlehre waren die reinen Verstandesbegriffe, ohne welche keine Erfahrung, also auch keine Gegenstände der Erfahrung, keine Natur oder Sinnenwelt möglich ist, und welche deshalb Naturbegriffe sind und heißen; das Prinzip der metaphysischen Sittenlehre war der Freiheitsbegriff: beide gelten zwar in dem Gebiet der Erscheinungen, aber in grundverschiedener Weise; jene geben die Grundsätze der Erfahrung, dieser die des sittlichen Handelns, die Geltung der ersten ist nur theoretisch, die des anderen bloß praktisch oder rein moralisch, der Freiheitsbegriff erklärt nichts in der

Natur, die Verstandes- oder Naturbegriffe begründen nichts in der sittlichen Welt. Grundverschieden, wie ihre Geltung, ist ihr Ursprung. Die Naturbegriffe entspringen aus dem Verstande, der Freiheitsbegriff aus der Vernunft, jener verhält sich gesetzgebend durch seine Naturbegriffe, diese durch ihren Freiheitsbegriff, die Gesetzgebung des Verstandes ist theoretisch, die der Vernunft praktisch, die theoretische Gesetzgebung gilt nur für die Erkenntnis, die praktische nur für den Willen, das Gebiet der Erkenntnis ist die Natur oder der Inbegriff der Erfahrungsobjekte, das des Willens ist die sittliche Welt oder die moralische Ordnung der Dinge. Wie sich die Natur zur Freiheit, die sinnliche Welt zur sittlichen, die Naturbegriffe zum Freiheitsbegriff verhalten, so verhält sich der Verstand zur Vernunft, das Erkenntnisvermögen zum Begehrungsvermögen, die theoretischen Gemütskräfte zu den praktischen. Hier sind nun jene Gegensätze, ohne deren Vermittlung eine ausgemachte Lücke sein und bleiben würde, die in unserer Vernunft die theoretischen Vermögen von den praktischen oder den Verstand vom Willen, in unseren Vorstellungen die Naturbegriffe vom Freiheitsbegriff oder die Anschauungen und Begriffe von den Ideen, in den Erscheinungen die natürliche Welt von der moralischen oder die sinnliche von der intelligiblen völlig scheidet und trennt.

2. Die Ausfüllung der Lücke.

Aus dieser Betrachtung folgt das Problem. Jene beiden Gesetzgebungen, die theoretische und praktische, sind einander entgegengesetzt und bestehen zusammen in demselben Subjekt. Die menschliche Vernunft ist eine und fordert deshalb in ihren Vermögen, wie in ihren Gebieten, Zusammenhang und durchgängige Einheit. Wenn ihre Grundkräfte einander nur entgegengesetzt und zwischen ihnen keinerlei Verbindung möglich wäre, so würde der Zusammenhang in der Einrichtung unserer Vernunft und damit diese selbst aufgehoben sein. Wir können jenen Gegensatz zwischen den Vernunftkräften wie zwischen den Vernunftgebieten nicht verneinen und müssen ihre Verbindung fordern: diese kann daher nicht in der Identität, sondern nur in der Vermittlung beider, d. h. in einem Mittelgliede bestehen, welches die theoretische und praktische Vernunft, das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen, die Gebiete der Natur und der Freiheit verknüpft.

Nun ist die Möglichkeit einer solchen Vereinigung in der bisherigen Ausführung der kantischen Lehre schon grundsätzlich enthalten. Der Gegensatz zwischen Verstand und Willen, wie zwischen Natur und

Freiheit ist keineswegs so ausschließend geblieben, als ihn die Vernunftkritik zuerst eingeführt und wir denselben noch eben hingestellt haben. Die beiden Vermögen und Gebiete würden sich gegenseitig ausschließen, wenn sie einander bloß nebengeordnet wären. Sie sind es nicht und können es nicht sein. Die Gesetze der Freiheit sollen in der Sinnenwelt ausgeführt werden, also muß die Natur selbst in ihrem intelligibeln Grunde zur Übereinstimmung mit jenen Gesetzen angelegt sein. „Es muß doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht."[1] Die sittlichen Gesetze sind universell, sie sind Weltgesetze und gelten für alle sinnlich-vernünftigen Wesen, während die Naturgesetze bloß für die sinnlichen Dinge gelten; daher reicht die praktische Vernunft weiter als die theoretische, und ist der letzteren nicht neben-, sondern übergeordnet: d. h. sie hat den Primat. In dem Begriffe des Primats der praktischen Vernunft, diesem Kern der kantischen Sittenlehre, ist schon angezeigt, nicht bloß daß, sondern auch wie Natur und Freiheit zu vereinigen oder durch welches Mittelglied die Naturbegriffe mit dem Freiheitsbegriffe verknüpft sind.

3. Teleologie und Urteilskraft.

Naturerscheinungen lassen sich nur nach dem Gesetz der mechanischen Kausalität, dagegen freie Handlungen nur nach dem der moralischen erklären. Die moralische Ursache ist Endursache (Absicht) oder Zweck, daher ist die einzig mögliche Art, Natur und Freiheit zu vereinigen, die Verknüpfung zwischen dem Natur- und dem Zweckbegriff: beide sind vereinigt in dem Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit. Die Funktion unseres Verstandes besteht darin, die Natur zu erkennen, die unserer praktischen Vernunft darin, die Freiheit zu verwirklichen: jenes mittlere Vermögen zwischen beiden wird daher keine andere Funktion haben können, als der Freiheit die Natur unterzuordnen oder, was dasselbe heißt, diese durch jene, d. h. durch den Begriff des Zwecks vorzustellen. Eine solche mittelbare Vorstellung ist ein Urteil: daher wird jenes Mittelglied zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft kein anderes Vermögen sein können als die Urteilskraft.

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung. II. (Bd. V. S. 176.)

Nun aber ist das Urteil selbst eine Funktion des Verstandes und fällt also mit diesem zusammen oder steht mit ihm auf der Seite der (oberen) Erkenntnisvermögen. Soll die Urteilskraft das Mittelglied zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen bilden, so muß sie als ein besonderes Vermögen von jenen beiden unterschieden, also eine Urteilskraft anderer Art als diejenige sein, welche theoretische Erkenntnisse leistet. In jedem Erkenntnisurteile wird ein besonderer Fall unter eine Regel subsumiert oder diese auf jenen angewendet; daher besteht ein solches Urteil in der Anwendung einer gegebenen Regel oder in der Unterordnung eines besonderen Begriffs unter einen gegebenen allgemeinen, wodurch jener bestimmt und erkannt wird: dieses Urteil nennt Kant „das bestimmende". Wenn wir dagegen ohne gegebene Regel urteilen oder einen besonderen Begriff unter einen allgemeinen subsumieren, der nicht gegeben ist, was offenbar geschieht, sobald wir die Dinge als zweckmäßig beurteilen, so ist ein solches Urteil nach dem Ausdruck unseres Philosophen nicht bestimmend, sondern „reflektierend". Wie sich der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit zu dem Natur- und Freiheitsbegriff, so verhält sich die reflektierende Urteilskraft zur theoretischen und praktischen Vernunft: sie bildet jenes notwendige Mittelglied zwischen beiden und vollzieht jene Unterordnung der Natur unter die Freiheit (Zweckmäßigkeit), wozu der Primat der praktischen Vernunft uns berechtigt.

Wenn Natur und Freiheit vereinigt werden sollen, so ist diese Vereinigung nur durch den Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit möglich; wenn dieser Begriff feststeht, so ist das einzige ihm entsprechende Vermögen die reflektierende Urteilskraft; wenn es eine solche Urteilskraft gibt, so wird deren transzendentales Prinzip die natürliche Zweckmäßigkeit sein müssen, wie Raum und Zeit die Grundformen der Sinnlichkeit, die Kategorien die des Verstandes, die Ideen die der Vernunft waren. Dieses „wenn" gilt zunächst hypothetisch. Es ist darzutun, daß die natürliche Zweckmäßigkeit kein willkürlich gemachter oder erkünstelter Begriff, sondern ein Vernunftprinzip ist: ein Begriff, welchen unsere Vernunft nicht entbehren kann, sondern notwendig braucht, zwar nicht zur Erklärung und Erkenntnis, wohl aber zur reflektierenden Betrachtung oder Beurteilung der Dinge.

Wir bestimmen jetzt die Aufgabe der neuen und letzten kritischen Untersuchung nur in der Absicht, um ihr Thema zu vorläufiger Orientierung kenntlich zu machen. Es leuchtet ein, welche Lücke des Systems

auszufüllen ist und wodurch: sie besteht zwischen der theoretischen und praktischen Gesetzgebung der Vernunft und soll durch die Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit ausgefüllt werden. Demnach zerfällt das System der Philosophie in drei Hauptteile: theoretische Philosophie, praktische Philosophie und Teleologie. Nun gründet sich das Vernunftsystem auf die Untersuchung oder Kritik der Vernunftvermögen: die theoretische Gesetzgebung geschieht durch den Verstand, die praktische durch die moralische Vernunft, die teleologische (sofern sie Gesetzgebung heißen darf), durch die reflektierende Urteilskraft. Demnach hat die gesamte Vernunftkritik drei Hauptaufgaben zu lösen: diese sind 1. die Kritik der Erkenntnisvermögen oder, wie unser Philosoph den Inbegriff der letzteren genannt hat, der reinen Vernunft, 2. die Kritik der praktischen Vernunft und 3. die Kritik der (reflektierenden) Urteilskraft. Die beiden ersten sind gelöst, die Kritik der Urteilskraft ist das letzte noch auszuführende Thema, um die Grundlegung der kritischen Philosophie zu vollenden.

1. Das Gefühl der Lust und die ästhetische Urteilskraft.

Die reflektierende Urteilskraft, sofern sich dieselbe bloß reflektierend verhält, bildet das Mittelglied zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen; aber sofern sich dieselbe doch auch urteilend, also erkennend verhält, gehört sie zu den Erkenntnisvermögen und zwar zu den oberen, da sie, wie diese, nach Prinzipien urteilt. Es gibt drei Arten grundsätzlicher Urteile: theoretische oder wissenschaftliche, praktische oder moralische, und teleologische. Es gibt demgemäß auch drei obere Erkenntnisvermögen: das theoretische, praktische und teleologische, oder Verstand, Vernunft und reflektierende Urteilskraft. Diese stellt sich zwischen die beiden ersten und erscheint demnach in der Ordnung der drei oberen Erkenntnisvermögen als das mittlere.

Wenn wir nun Verstand, Urteilskraft und Vernunft als die Formen des oberen Erkenntnisvermögens im weitesten Sinne betrachten, so erschöpfen sie nicht die gesamte Einrichtung unserer Vernunft, sondern bilden unter den Grundkräften des Gemüts überhaupt diejenige Gruppe, welche alle Vermögen urteilender oder erkennender (theoretischer) Art umfaßt. Das Gemüt aber verhält sich nicht bloß urteilend oder erkennend, sondern auch begehrend oder wollend: seine beiden Grundkräfte sind das Erkenntnisvermögen in seinem ganzen Umfange (der die bestimmende, reflektierende und moralische Urteilskraft in sich schließt)

und das Begehrungsvermögen (Wille). Hier würde nun in der Verfassung unserer gesamten geistigen Natur zwischen den Grundkräften des Erkennens und Wollens wieder eine Lücke sein, wenn es nicht eine dritte, mittlere Grundkraft gäbe, welche aus unserer inneren Erfahrung sogleich einleuchtet. Das Gemüt verhält sich nicht bloß erkennend und begehrend, sondern auch fühlend. Zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Begehrungsvermögen steht das Gefühl der Lust und Unlust, das sich mit jenen beiden verbindet und von ihnen unterscheidet.

Vergleichen wir jetzt die Einrichtung unserer Gemütskräfte im allgemeinen mit der unserer oberen Erkenntnisvermögen im besonderen, so erscheinen auf beiden Seiten drei Grundvermögen: dort das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust oder Unlust und das Begehrungsvermögen, hier der Verstand, die reflektierende Urteilskraft und die (praktische) Vernunft. Die mittlere Grundkraft des Gemüts ist das Gefühl der Lust und Unlust, das mittlere Erkenntnisvermögen die reflektierende Urteilskraft. Wie sich das Gefühl der Lust und Unlust zum Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, so verhält sich die reflektierende Urteilskraft zur theoretischen und praktischen Vernunft. Was seiner Stellung und Bedeutung nach in der Einrichtung unseres Gemüts das Gefühl der Lust und Unlust, das ist seiner Stellung und Bedeutung nach in der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens die reflektierende Urteilskraft. Es läßt sich hieraus schon vermuten, daß zwischen beiden, jenem Gefühl und dieser Urteilskraft, eine eigentümliche Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft stattfinden wird, und es läßt sich aus unserer inneren Erfahrung auch leicht erkennen, was in den folgenden Untersuchungen erst näher nachgewiesen und begründet werden kann: daß es ein Gefühl der Lust und Unlust gibt, welches weder intellektueller noch moralischer Art ist, daher nichts mit dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen zu tun hat, sondern sich von beiden unterscheidet und gerade darin seine volle Eigentümlichkeit offenbart: nämlich das ästhetische Gefühl. Und ebenso gibt es eine reflektierende Urteilskraft, die weder theoretisch noch praktisch, weder wissenschaftlich noch moralisch urteilt, sondern sich sowohl von der theoretischen als auch von der praktischen Vernunft unterscheidet, dadurch recht eigentlich die Mitte zwischen beiden hält und in ihrer vollen Eigentümlichkeit erscheint: nämlich die ästhetische Urteilskraft. Hier liegt nun die Zusammengehörigkeit des Gefühls der Lust und Unlust mit der reflek-

tierenden Urteilskraft deutlich am Tage: das Vermögen, die Objekte auf jenes Gefühl zu beziehen und demgemäß zu beurteilen, ist der Geschmack. Die reflektierende Urteilskraft wird sich demnach in die teleologische (im engeren Sinn) und ästhetische unterscheiden, welche letztere, weil sie recht eigentlich jenes mittlere Vermögen ist, das die Lücke ausfüllt, einen so wesentlichen Teil des Ganzen ausmacht, daß Kant seine „Teleologie" und Kritik der Urteilskraft auch „die Kritik des Geschmacks" nennen konnte, als ob sie mit dieser sich völlig deckten.

Wir haben aus der systematischen Verfassung der Vernunft und des Gemüts überhaupt, wie uns dieselbe nach der Richtschnur der kantischen Kritik einleuchtet, die Lücke des Systems, wie auch die einzig mögliche Art ihrer Ausfüllung dargetan und diesen Weg zur Bestimmung unserer Aufgabe nicht nach subjektivem Gefallen genommen, sondern weil ihn der Philosoph selbst zur Begründung der Kritik der Urteilskraft gewählt und wiederholt erklärt hat, daß er sich über die Aufgabe der letzteren und die Art ihrer Lösung aus den Ergebnissen seiner Vernunftkritik und nach der Architektonik seines Systems orientiert habe. Wir mußten uns den Ideengang, der unserem Philosophen in der Bestimmung und Ausführung seines letzten Themas zum Leitfaden gedient hat, vergegenwärtigen, um nach dieser Richtschnur zunächst die Entstehung der Kritik der Urteilskraft verfolgen zu können, deren Gesamtaufgabe in die beiden Hauptprobleme der Teleologie (im engeren Sinn) und der Ästhetik zerfällt.

II. Die Entstehung der Kritik der Urteilskraft.

1. Das Problem der Teleologie.

Das Werk entsteht in den Jahren 1787—1790[1], in der Ausführung desselben bildet die Kritik der ästhetischen Urteilskraft den

[1] Die Kritik der Urteilskraft erscheint im Frühjahr 1790. Die beiden folgenden Ausgaben, welche Kant noch erlebte (1793 und 1799), sind von der ersten nicht sachlich, wohl aber durch mancherlei Hinzufügungen und namentlich durch größere Sorgfalt und Korrektheit sowohl der Schreibart als des Drucks in einem solchen Grade unterschieden, daß die zweite eine „verbesserte Auflage" hätte genannt werden können, was auch von seiten des Verlegers beabsichtigt war, aber von Kant verhindert wurde, weil ihm diese Bezeichnung sachlich nicht gerechtfertigt genug schien. In der Gesamtausgabe der Werke hat Rosenkranz die erste Ausgabe ohne Vergleichung der späteren, Hartenstein die zweite mit Vergleichung der ersten, B. Erdmann in seiner Separatausgabe (Leipzig, L. Voß, 1880) die zweite mit Vergleichung der dritten, K. Kehrbach in der seinigen (Leipzig 1878) die erste mit Vergleichung der beiden folgenden zum Grundtext genommen. Vgl. dieses Werk Bd. IV. Anhang. S. 663.

ersten, die der teleologischen den zweiten Teil; dagegen in dem Entwicklungsgange der Ideen Kants, die zu der Entstehung seines letzten kritischen Hauptwerks geführt haben, verhält es sich mit der Folge jener beiden Themata umgekehrt: die Grundfrage der Teleologie hat unsern Philosophen weit früher beschäftigt, als die der Ästhetik, und man sieht, wie Kant durch den Begriff des Zwecks und dessen Geltung in der Natur der Dinge dazu gebracht wurde, die reflektierende Urteilskraft von der bestimmenden zu unterscheiden.

Schon in den ersten Anfängen seiner vorkritischen Periode hatte er auf die Geltung dieses Begriffs hingewiesen und es in der Vorrede zur „Naturgeschichte des Himmels" ausgesprochen, daß man nach dem Gesetz der mechanischen Kausalität zwar die Entstehung und Verfassung des Weltgebäudes, aber nicht den kleinsten organischen Naturkörper, weder ein Kraut noch eine Raupe zu erklären vermöge; er wollte schon hier die organisierende Naturkraft von der bloß bewegenden und durch äußere Ursachen bestimmten Kraft unterschieden und die Grenze der mechanischen Grundsätze innerhalb der Erfahrung und Naturbetrachtung anerkannt wissen.[1]

In seinen späteren Untersuchungen über die Entstehung der Menschenrassen und die Bestimmung ihres Begriffs hatte ihn die einleuchtende Übereinstimmung zwischen den Rassen und Erdteilen, die ihr entsprechende Anpassungsfähigkeit der Menschheit und deren Anlage zur Verbreitung über die Erde genötigt, die zweckmäßige Organisation der menschlichen Natur zu lehren und gegen Forster den „Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie" zu verteidigen. Dieser Aufsatz erschien zwei Jahre vor der Kritik der Urteilskraft und zwei Jahre nach den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, er wurde geschrieben, als Kant schon mit der Ausarbeitung jenes letzten kritischen Hauptwerks beschäftigt war.[2]

Organisierende Ursachen sind zwecktätige und darum innere, mechanische dagegen äußere. In seiner metaphysischen Naturlehre hatte Kant bewiesen, daß in der Körperwelt keine anderen Ursachen als räumliche, also äußere oder mechanische erkennbar seien, daß jede Erklärung aus inneren Ursachen Hylozoismus und dieser der Tod aller Naturphilosophie sei.[3] Organische Wesen sind auch Körper.

[1] Vgl. Bd. IV. Kap. X. S. 79 u. 180.
[2] S. oben Buch I. Kap. XVI. S. 219 u. 220.
[3] Ebendas. Buch I. Kap. III. S. 36—38.

Wenn daher eine teleologische Betrachtung oder Beurteilung derselben notwendig ist, so kann diese nie die Geltung naturwissenschaftlicher Erkenntnisurteile in Anspruch nehmen, sondern muß von einer Urteilskraft herrühren, welche anderer Art ist, als die bestimmende.

Die Notwendigkeit einer teleologischen Beurteilung der organischen Körper verteidigt Kant gegen Forster, der die organisierenden Ursachen für mechanische und erkennbare erklärt hatte. Unser Philosoph bestreitet nicht die Möglichkeit, sondern nur die Erkennbarkeit des mechanischen Ursprungs organischer Wesen, wir vermögen nach der Verfassung unserer Vernunft nicht einzusehen, wie äußere oder mechanische Ursachen organische Körper erzeugen. Wir machen die Erfahrung, daß die letzteren zweckmäßig eingerichtet sind und werden durch diese Erfahrung genötigt, uns die Entstehung der Organismen aus zwecktätigen (organisierenden) Kräften herzuleiten, die wir als solche von den mechanischen unterscheiden müssen.

Nun sind aber zwecktätige Kräfte nur so weit bestimmbar, als sie erkennbar sind, sie sind nur so weit erkennbar, als sie gegeben sind, und sie sind uns nur in unserer inneren Erfahrung, nie in der äußeren gegeben. Oder anders ausgedrückt: zwecktätige Kräfte sind uns nur so weit einleuchtend und erkennbar, als sie intelligent und bewußt sind, dagegen unerkennbar und unerforschlich, so weit sie ohne Intelligenz und Bewußtsein wirken, wie die Kräfte in der Körperwelt. Daher sind zwecktätige Naturkräfte unerkennbar, und es darf innerhalb der Naturphilosophie nicht von einer organisierenden Grundkraft geredet werden. Wenn wir nun in der Betrachtung der organischen Natur doch durch unsere Erfahrung selbst genötigt werden, die Zweckbegriffe anzuwenden, d. h. diese Körper so zu beurteilen, als ob sie durch zwecktätige Kräfte entstanden wären, so ist diese Art der Beurteilung zwar notwendig und durch unsere Vernunft gefordert, aber nicht erkennend oder bestimmend, sondern nur reflektierend. Es muß daher ein Beurteilungsvermögen geben, welches in unserer Vernunft gegründet und nur auf Erfahrungsobjekte anwendbar oder empirisch brauchbar ist, aber nicht dazu dient, die Erscheinungen zu erkennen oder zu bestimmen, weder durch metaphysische noch durch empirische Begriffe: dieses Vermögen ist die reflektierende Urteilskraft und deren transzendentales Prinzip das der natürlichen Zweckmäßigkeit. Nach allen vorausgegangenen Untersuchungen läßt die notwendige wie die unmögliche Geltung der Teleologie

keine andere Fassung derselben übrig, als welche Kant in der Kritik der Urteilskraft ergriffen und ausgeführt hat.[1]

Das ganze Thema der Teleologie in seinem weitesten Umfange war schon in dem grundlegenden Hauptwerk der kantischen Lehre enthalten, und es ist sehr wichtig, diesen Zusammenhang zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft deutlich zu erkennen. Der Anknüpfungspunkt liegt in dem Resultat der Ideenlehre: in jenem „Anhang zur transzendentalen Dialektik“, worin „von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft“ und „von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“ gehandelt wird. Die Vernunftkritik lehrt uns die Entstehung der Erscheinungen und ihrer Erkenntnis, sie zeigt, wie aus dem mannigfaltigen Stoff der Eindrücke (Empfindungen) durch die Grundformen der Anschauung verknüpfte Eindrücke oder Erscheinungen werden, wie aus diesen durch die Grundbegriffe des Verstandes verknüpfte Erscheinungen oder Erfahrung, wie aus dieser durch die Grundbegriffe der Vernunft, d. h. die Ideen, verknüpfte Erfahrungen oder ein System aller Erfahrungserkenntnisse entsteht, das zwar niemals vollendet und fertig werden kann, aber immer angestrebt werden soll und in unaufhörlich fortschreitender Ausbildung begriffen ist. Die Ideen sind nicht die Einheit der Dinge, sondern die unserer Erfahrung, auch geben sie nicht die Einheit aller Erfahrung, sondern fordern dieselbe, sie sind nicht Objekte, sondern Ziele, sie machen nicht die Erfahrung, sondern regulieren dieselbe und nötigen uns, die empirischen Einsichten systematisch zu ordnen und in der Ausbildung dieses Systems unausgesetzt nach einer höchsten Einheit zu streben, welche als solche nie objektiv erreichbar, aber stets subjektiv notwendig ist. Darum nannte der Philosoph die Ideen Maximen oder regulative Prinzipien. Das System aller Erfahrung fordert den einheitlichen und durchgängigen Zusammenhang aller Erscheinungen: die höchste Einheit in der höchsten Mannigfaltigkeit, ein geordnetes Stufenreich, worin alle Erscheinungen verknüpft sind, und das von den untersten Individuen durch die niederen zu den höheren Arten bis zu einer höchsten Gattung stetig empor- und von dieser ebenso stetig abwärts steigt. Wenn wir diese notwendigen Forderungen in der Form der Gesetze aussprechen, so sind es die drei der durchgängigen Einheit, Mannigfaltigkeit und

[1] S. oben Buch I. Kap. XVI. S. 228—232.

Verwandtschaft aller Erscheinungen oder, wie Kant sie genannt hat, der Homogeneität, Spezifikation und Affinität (Kontinuität) in der Natur der Dinge.[1]

Setzen wir, daß in Wirklichkeit aus einem einzigen Wesen durch fortschreitende und stetige Differenzierung die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in stufenmäßiger Ordnung hervorgeht, so wird dieses Naturgesetz der Spezifikation ein Natursystem erzeugen, welches alle die Forderungen erfüllt, welche unserer Erfahrung durch die Vernunftideen gestellt und zur Richtschnur gemacht werden. Dann würde die Natur so logisch handeln, wie der urteilende und systematisch einteilende Verstand: sie würde ein lebendiges Kunstwerk sein, das sich durch eigene zwecktätige Kräfte ausführt und zuletzt von einer höchsten Intelligenz abstammt. Jenes Gesetz der Spezifikation fällt demnach mit der natürlichen Zweckmäßigkeit oder, was dasselbe heißt, mit der Zwecktätigkeit der Naturkräfte, d. h. mit der „Technik der Natur" zusammen und besteht in einer völligen Übereinstimmung zwischen dem Natursystem der Dinge und dem Erkenntnissystem unserer Vernunft; die Natur erscheint, wenn sie ein solches Gesetz hat und erfüllt, unserem Urteilsvermögen völlig angemessen: sie ist und wirkt vernunftgemäß.

Aus diesen Erörterungen erhellt, daß und in welchem Sinne der Philosoph zur Grundlegung seiner Kritik der Urteilskraft folgende Bezeichnungen als gleichwertig braucht: System aller Erfahrung = Natursystem = Naturgesetz der Spezifikation = spezifische Gesetzmäßigkeit der Natur = natürliche Zweckmäßigkeit (vernunftgemäße Wirkungsart der Natur) = Übereinstimmung oder Angemessenheit der Natur mit unserem Erkenntnis- oder Urteilsvermögen. Nun aber ist das System aller Erfahrung nicht gegeben, sondern gefordert, es hat nicht den Charakter der objektiven, sondern nur den der subjektiven Einheit oder der **Maxime**: daher ist auch die natürliche Zweckmäßigkeit kein konstitutives, sondern ein regulatives Prinzip und das Urteilsvermögen, welches dieser Richtschnur folgt, nicht die bestimmende, sondern die reflektierende Urteilskraft, die sich zu den Erscheinungen nicht erkennend, sondern nur beurteilend verhält und in der Anwendung ihres Prinzips die Grenze der Erfahrung nicht überschreitet.

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. Nr. IV. Die kritische Bedeutung der Ideenlehre. S. 591—597.

Der Zusammenhang zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft, näher gesagt: zwischen der Ideenlehre der ersten und der Einleitung in die zweite, besteht darin, daß die Maxime der Spezifikation oder der spezifischen Gesetzmäßigkeit der Natur gleichbedeutend ist mit dem Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit. Die Ideenlehre gibt unserer Erkenntnis das Gesetz der Spezifikation oder die Maxime der spezifischen Gesetzmäßigkeit der Natur; das Grundthema der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft ist das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit. Dieses zu setzen, nötigt uns nicht bloß die Vollständigkeit unseres Vernunftsystems, sondern die Natur selbst und die Tatsachen unserer Erfahrung.

Wir verstehen unter der Natur unsere Sinnenwelt oder den Inbegriff aller möglichen Erfahrungsobjekte; alle natürlichen Dinge sind Gegenstände möglicher Erfahrung, zugleich ist jedes eine eigentümliche Erscheinung. Unsere Verstandesbegriffe sind die Bedingungen der Erfahrung überhaupt, sie geben die Grundsätze der reinen Naturwissenschaft oder die allgemeinen Naturgesetze; wir erkennen durch jene Begriffe die allgemeine Natur der Dinge, nicht deren spezifische Art und Bildung. Doch ist diese auch eine Tatsache der Erfahrung und unterliegt als solche dem Grundsatz und Gesetze der Kausalität: daher gilt nach dem letzteren nicht bloß die allgemeine, sondern auch die spezifische Gesetzmäßigkeit der natürlichen Dinge. Nun ist die allgemeine Gesetzmäßigkeit die der mechanischen oder äußeren Ursachen, woraus die eigentümliche Art und Bildung der natürlichen Dinge, insbesondere die Einrichtung der organischen Körper nicht erklärt werden kann: mithin bleibt für die spezifische Gesetzmäßigkeit nur die der inneren Ursachen oder der Zwecke übrig.

Hieraus folgt: daß wir 1. ohne Teleologie die natürliche Gesetzmäßigkeit der Dinge nicht vollständig erfahren können und 2. von der Teleologie nur einen empirischen Gebrauch machen dürfen. Da aber unsere wissenschaftliche Erfahrung nicht weiter reicht als unsere Verstandesbegriffe, durch welche innerhalb der Körperwelt keinerlei innere Ursachen oder Zwecke zu erkennen sind, so folgt: 3. daß die Teleologie unsere Erfahrung nicht bestimmen, sondern nur leiten, d. h. derselben zum Leitfaden oder zur Richtschnur dienen kann, und daß demnach jenes notwendige Vermögen unserer Vernunft, welches teleologisch urteilt, nicht der Verstand und die bestimmende Urteilskraft ist, sondern die reflektierende, zu der sich das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit

verhält, wie Raum und Zeit zu unserer Sinnlichkeit, wie die Kategorien zu unserem Verstande und die Ideen zu unserer Vernunft.[1]

2. Das Problem der Ästhetik.

In der Kritik der Urteilskraft erscheint das Thema der Ästhetik in einer eigentümlichen dreifachen Stellung: es ist 1. dem der Teleologie untergeordnet, denn die ästhetische Zweckmäßigkeit ist, wie sich zeigen wird, eine besondere Art der natürlichen; es ist 2. dem der Teleologie nebengeordnet, denn die Kritik der Urteilskraft zerfällt in die Kritik der ästhetischen und die der teleologischen Urteilskraft, und es ist 3. nicht bloß der eine und erste, sondern der wesentliche Teil des Ganzen, der auch diejenigen Entdeckungen enthält, welche in den vorhergehenden Untersuchungen am wenigsten oder so gut als gar nicht vorbereitet waren. Denn es handelt sich um zwei Einsichten, die Kant vor der Kritik der Urteilskraft nicht gehabt hat: die erste betrifft die Eigentümlichkeit des ästhetischen Gefühls und Urteils, d. h. ihre Verschiedenheit von allen übrigen Arten der Gefühle und Urteile; die zweite betrifft die Allgemeinheit und Notwendigkeit, d. h. die Apriorität der Prinzipien, auf die sich das Geschmacksurteil gründet, und ohne welche eine Kritik desselben im Sinne unseres Philosophen unmöglich wäre. Zwar hat das Thema der Ästhetik unter den früheren Arbeiten und Projekten Kants nicht gefehlt, wohl aber das Problem, welches die Kritik der Urteilskraft stellt und auflöst.

In seiner vorkritischen Periode haben wir jene „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764) kennen gelernt, die mit der englischen Moralphilosophie und Rousseau zusammenhingen und das moralische Gefühl als eine Spezies des ästhetischen nahmen, welches letztere sie empirisch auffaßten und behandelten.[2]

Als der Philosoph gleich nach seiner Inauguraldissertation an die Ausführung seiner neuen Lehre ging, hatte er zunächst die Absicht, ein Werk über die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft zu schreiben, worin auch „ein Entwurf dessen, was die Natur der Geschmacks-

---

[1] Vgl. die obige Ausführung S. 401 u. 403 und S. 404—408. Kants Kritik der Urteilskraft. Vorrede und Einleitung: I. Von der Einteilung der Philosophie. II. Von dem Gebiete der Philosophie überhaupt. III. Von der Kritik der Urteilskraft als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen. IV. Von der Urteilskraft als einem a priori gesetzgebenden Vermögen. V. Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft. (Bd. V. Vorr. S. 168—170. Einl. S. 171—186.)

[2] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XV. S. 268 flgd.

lehre, Metaphysik und Moral ausmacht", enthalten sein sollte. So schrieb er an M. Herz den 7. Juni 1771.[1]

Es könnte scheinen, daß schon damals eine Kritik des Geschmacks beabsichtigt war, welche sich der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft nebenordnen und, wie diese, auf transzendentale Prinzipien gegründet sein sollte. Indessen verhält es sich so keineswegs. Denn in der Kritik der reinen Vernunft, die zehn Jahre später erschien, verneint Kant die Möglichkeit einer solchen Geschmackslehre und läßt keine andere transzendentale Ästhetik gelten, als die Kritik des sinnlichen Erkenntnisvermögens, d. i. die Lehre von Raum und Zeit. Er sagt es ausdrücklich in einer Anmerkung, womit er die Einleitung der transzendentalen Ästhetik begleitet: „Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Wortes Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich, denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierstein der Richtigkeit der ersteren aus. Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung wiederum eingehen zu lassen und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Einteilung der Erkenntnis in αἰσθητά und νοητά sehr berühmt war". Er wiederholt dieselbe Anmerkung in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik (1787) mit einigen Modifikationen, welche Hartenstein in seinen beiden Gesamtausgaben (1838 und 1867) hervorzuheben unterlassen hat. Es heißt hier: „Allein diese Bemühung ist vergeblich, denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren vornehmsten Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu bestimmten Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten müßte" usf. Am Schlusse wird hinzugefügt, als ob für die Geschmackslehre die Benennung Ästhetik gerettet werden solle, daß diese „teils im transzendentalen Sinn, teils in psychologischer Bedeutung zu nehmen" sei. Da nun nach der Vernunftkritik keine andere Psychologie als die empirische

[1] Vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. IV. S. 75 flgd.

gelten darf, so läßt auch hier der Philosoph die Geschmackslehre nur auf empirischer Grundlage gelten.[1] Wir dürfen annehmen, daß Kant diese Ansicht noch gegen Ende des Jahres 1786 (wo jene Anmerkung bereits gedruckt war) festgehalten hat, und der Umschwung erst im Laufe des nächsten Jahres erfolgt ist.

In die Zeit und auch in die Art der Entstehung der neuen Geschmackslehre gewähren uns Kants gleichzeitige Briefe an C. L. Reinhold einen näheren Einblick. Dieser hatte damals seine „Briefe über die kantische Philosophie" erscheinen lassen und soeben sein Lehramt in Jena angetreten. Der Philosoph dankt ihm für jene „herrlichen Briefe" und sendet ihm für den deutschen Merkur seinen uns bekannten Aufsatz „über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie". Im Laufe dieser Zuschrift vom 28. Dezember 1787 sagt er: „Ich darf ohne mich des Eigendünkels schuldig zu machen, wohl versichern, daß ich, je länger ich auf meiner Bahn fortgehe, desto unbesorgter werde, es könne jemals ein Widerspruch oder sogar eine Allianze (dergleichen jetzt nicht ungewöhnlich ist) meinem System erheblichen Abbruch tun. Dies ist eine innigliche Überzeugung, die mir daher erwächst, daß ich im Fortgange zu anderen Unternehmungen nicht allein es immer mit sich selbst einstimmig befinde, sondern auch, wenn ich bisweilen die Methode der Untersuchung über einen Gegenstand nicht recht anzustellen weiß, nur nach jener allgemeinen Verzeichnung der Elemente der Erkenntnis und der dazu gehörigen Gemütskräfte zurücksehen darf, um Aufschlüsse zu bekommen, deren ich nicht gewärtig war. So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher Gelegenheit eine andere Art von Prinzipien a priori entdeckt wird, als die bisherigen. Denn die Vermögen des Gemüts sind drei: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Prinzipien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite, und ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der wahren vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüte hatte entdecken lassen, und welches zu bewundern und, womöglich, zu ergründen, mir noch Stoff genug für den Überrest meines Lebens an die Hand geben wird, mich doch auf diesen Weg, so daß ich jetzt drei Teile der Philosophie erkenne, deren jede ihre

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. IV. S. 389.

Prinzipien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann: theoretische Philosophie, Teleologie und praktische Philosophie, von denen freilich die mittelste als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden wird. Ich hoffe gegen Ostern mit dieser unter dem Titel der „Kritik des Geschmacks" im Manuskript, obgleich nicht im Drucke fertig zu sein".[1]

Wir sehen: der Philosoph hatte gegen Ende des Jahres 1787 für das ästhetische Gefühl Prinzipien a priori gefunden, was er sonst für unmöglich gehalten und noch ein Jahr vorher ausdrücklich verneint hatte. Die Ausarbeitung der neuen Geschmackslehre verzögerte sich, und das Werk, welches Ostern 1788 vollendet sein sollte, war auch zu Michaeli d. J., wie der Philosoph in seinem folgenden Briefe in Aussicht gestellt hatte, noch nicht druckfertig.[2] Mancherlei Hemmungen traten dazwischen: Amtsgeschäfte und die Polemik mit Eberhard, welche in der Schrift „über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" zutage trat.

Inzwischen erweitert sich die Kritik des Geschmacks zur Kritik der Urteilskraft, von der jene ein Teil ist, und die zur Herbstmesse 1789 erscheinen soll. So schrieb Kant den 12. Mai 1789.[3] Doch bleibt auch diese Aussicht unerfüllt, und das Werk erscheint, gleichzeitig mit jener Schrift gegen Eberhard, erst zu Ostern 1790. Unter den Hemmungen hatten sich unserem Philosophen auch die Beschwerden des Alters fühlbar gemacht. „Es ist schlimm mit dem Altwerden", schrieb er den 1. Dezember 1789. „Im 66. Lebensjahre fallen überdem subtile Nachforschungen immer schwerer, und man wünscht von ihnen ausruhen zu dürfen, wenn man sich nur so glücklich findet, daß andere sie aufnehmen und fortsetzen möchten. Das letztere glaube ich in Ihrer Person zu finden, wofür ich Ihnen, so wie es das Publikum auch sein wird, lebhaft verbunden bin. Ich habe etwas über Eberhard unter der Feder. Dieses und die Kritik der Urteilskraft wird hoffentlich Ihnen um Ostern zu Handen kommen."[4]

Die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft war bereits erschienen und die der praktischen Vernunft so gut wie druckfertig, als

[1] Kants Briefe, herausg. von der Königl. Akademie der Wissenschaften. Schriften. Bd. X. S. 488. Mit diesem Briefe an Reinhold vgl. unsere obige Auseinandersetzung der Entstehungsart der Kritik der Urteilskraft. S. 403.

[2] Brief an Reinhold vom 7. März 1788. Ebendas. S. 504—506.

[3] Ebendas. Bd. XI. S. 39.

[4] Brief an Reinhold vom 1. Dez. 1789. A. A. Bd. XI. S. 109.

Kant die Begründung seiner neuen Geschmackslehre zur nächsten Aufgabe nahm. Dies sehen wir aus einem Briefe an Chr. G. Schütz, welcher nachweislich und erwiesenermaßen im Druck falsch datiert und (nicht den 25. Januar, sondern) wahrscheinlich den 25. Juni 1787 geschrieben ist[1], denn Kant setzt im Eingange des Briefes voraus, daß Schütz bereits ein Exemplar der neuen Ausgabe der Vernunftkritik erhalten habe, die Ostern 1787 erschienen war. Am Schlusse heißt es: „Herders Ideen, dritten Teil, zu rezensieren, wird nun wohl ein anderer übernehmen und sich, daß er ein anderer sei, erklären müssen, denn mir gebricht die Zeit dazu, weil ich alsbald zur Grundlage der Kritik des Geschmacks gehen muß“.[2]

Die Begründung der neuen Geschmackslehre fordert, daß Kant in der reinen Vernunft die Prinzipien des ästhetischen Gefühls und Urteils gefunden, also die Entdeckung gemacht hat, deren Möglichkeit noch in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik in Abrede gestellt war. Das neue Werk entsteht demnach in der zweiten Hälfte des Jahres 1787, es verändert sich schon in der ersten Ausführung und heißt gegen Ende dieses Jahres nicht mehr „Grundlage der Kritik des Geschmacks“, sondern „Kritik des Geschmacks“. Die Prinzipien des letzteren stellen sich unter den Grundsatz der natürlichen Zweckmäßigkeit und bilden eine besondere Art der Teleologie, die von der logischen und moralischen völlig verschieden ist und zwischen beiden recht eigentlich die Mitte hält. Da nun in der Einteilung der gesamten Philosophie die Teleologie das Mittelglied zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie ausmachen soll, so identifiziert Kant die Teleologie als solche mit der Kritik des Geschmacks. So steht die Sache im Dezember 1787, wie aus dem ersten Briefe an Reinhold erhellt. Nun aber ist die Teleologie, wie schon aus der Ideenlehre der Vernunftkritik und aus der Geltung des Zwecksbegriffs in der organischen Naturlehre einleuchtet, das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft überhaupt: daher mußte sich in der Ausführung die Kritik des Geschmacks zur Kritik der Urteilskraft erweitern und durfte ihr Gebiet nicht mehr auf die gesamte Teleologie, sondern nur auf einen Teil derselben erstrecken, der wegen der Neuheit seines Inhaltes, und weil er der wesentliche war, der erste wurde. So gestaltet sich von der Mitte des Jahres 1787 bis gegen die Mitte des Jahres 1789 dieses dritte und letzte der

[1] B. Erdmann: Kants Kritizismus usf. S. 160.
[2] A. A. Bd. X. S. 466—467. — Daselbst ist der Brief auf den 25. Juni gesetzt.

kritischen Hauptwerke Kants in fortschreitender Entwicklung zu dem, was es ist: zuerst heißt es „Grundlage der Kritik des Geschmacks", dann „Kritik des Geschmacks", zuletzt, wie aus dem dritten Briefe an Reinhold hervorgeht, „Kritik der Urteilskraft".

Zur Einführung und Begründung dieses Werkes waren zwei Aufgaben zu lösen: 1. mußte aus der systematischen Verfassung und Einheit der Vernunft der Grundsatz der Teleologie (natürlichen Zweckmäßigkeit) und die Notwendigkeit der reflektierenden Urteilskraft dargetan und 2. aus dem Prinzip der Teleologie die Unterscheidung dieser Urteilskraft in die ästhetische und teleologische hergeleitet werden. Die Lösung dieser beiden Aufgaben ist das Thema der Einleitung.

III. Die Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.

1. Die beiden Einleitungen.

Kant hat zu seiner Kritik der Urteilskraft zwei Einleitungen verfaßt, von denen er die eine in das Werk selbst aufgenommen, die andere zurückgelegt und einige Jahre später Jak. Sig. Beck, dem Kommentator seiner Hauptwerke, zu beliebigem Gebrauche mitgeteilt hat, als dieser seinen „erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften des Hr. Prof. Kant auf Anraten desselben" herausgab. Beck machte einen wörtlichen Auszug aus dem Manuskript, der dasjenige enthielt, „was er Eigentümliches darin gefunden", und veröffentlichte dieses Exzerpt als Anhang des II. Bandes (1794) unter dem Titel: „Anmerkungen zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft".[1] Vierzig Jahre später erschien dieser Aufsatz in einer von Fr. Chr. Starke gemachten „Sammlung kleiner vorzüglicher Schriften Kants" unter dem Titel: „Über Philosophie überhaupt und die Kritik der Urteilskraft insbesondere". Die beiden Herausgeber der sämtlichen Werke Kants ließen nur den ersten Teil dieser Bezeichnung stehen und gaben der Schrift den für ihren Inhalt zu weit gefaßten Titel: „Über Philosophie überhaupt". Hartenstein hat in seiner zweiten Gesamtausgabe (1867) den genaueren, sachgemäßen Titel gewählt: „Über Philosophie überhaupt zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft".[2]

[1] J. S. Beck: Erl. Auszug usw. Bd. II. Vorr. S. I u. II.

[2] Kants vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze. Bd. I. (Leipzig 1833.) S. W. (Hartenstein. Erste Ausgabe. Bd. I. S. 137—172. Zweite Ausgabe. Bd. VI. S. 373 bis 404.) B. Erdmann hat in seiner Separatausgabe der Kritik der Urteilskraft den Aufsatz unter der Überschrift: J. S. Becks Auszug aus Kants ursprünglichem Entwurf der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft" (1789. 1794) dem Hauptwerke folgen

Becks Auszug kommt der gegenwärtigen Einleitung in die Kritik der Urteilskraft an Umfang beinahe gleich, daher muß der handschriftliche Aufsatz des Philosophen weit umfangreicher und keineswegs ein bloßer „Entwurf der Einleitung" gewesen sein, wie der jüngste Herausgeber ihn genannt hat. Kant selbst hat, als er jene handschriftliche Aufzeichnung seinem Kommentator mitteilte, erklärt, daß er dieselbe, ehedem zur Einleitung in sein Werk bestimmt und nur wegen ihrer Stärke verworfen habe.[1] Es ist demnach sicher, daß der Aufsatz, welchen Beck erhielt, kein Entwurf, sondern die ursprüngliche Einleitung selbst in einer Ausdehnung war, welche die Grenzen einer Einleitung zu weit überschritten hatte. Der Philosoph sah sich deshalb zu einer kürzeren Fassung genötigt, die nicht in einem Auszuge aus dem vorhandenen Manuskript, sondern in einer neuen Bearbeitung und Umschreibung bestand, aus welcher die gegenwärtige Einleitung hervorging, die dem Werke selbst sowohl durch das Maß ihres Umfangs als durch die präzisere Artikulierung der in ihr enthaltenen Themata besser und genauer angepaßt war.

Eine solche vortreffliche Einleitung schreibt oder redigiert man am besten nach vollendetem Werk. Es ist mir deshalb wahrscheinlich, daß jene erste Einleitung, woraus Beck sein Exzerpt gemacht hat, der Ausführung (der beiden Teile) des Werks vorausging und in der zweiten Hälfte des Jahres 1787 entstand, wogegen die neue, welche Kant in sein Werk aufnahm, nachträglich verfaßt wurde, vielleicht erst im Januar 1789. Wenn der Philosoph in einem Briefe vom 29. Dezember 1789 dem Redakteur der Berliner Monatsschrift Joh. Erich Biester schreibt: „ich habe jetzt eine Arbeit von etwa nur einem Monat zu vollenden"[2], so kann darunter wohl kein anderes Werk als die Kritik der Urteilskraft gemeint sein. Ich glaube, daß die ursprüngliche Einleitung, die wir auszugsweise kennen, das Erste, und die gegenwärtige Einleitung das Letzte war, was in der Ausarbeitung jenes Werkes niedergeschrieben wurde.

Wenn wir den Beckschen Auszug in seinen sieben, durch besondere Überschriften bezeichneten Abteilungen mit den neun Nummern unserer Einleitung vergleichen, so tritt uns in beiden derselbe Entwurf und

lassen. (S. 371–373. Einl. S. XIV—XVII.) – In der Akademieausgabe kommt der Becksche Auszug nicht zum Abdruck, da inzwischen das vollständige Manuskript gefunden wurde. Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Anhang S. 661.

[1] Brief Kants an Beck vom 18. Aug. 1793. (A. A. Bd. XI. S. 426.)

[2] A. A. Bd. XI. S. 116.

der gleiche Gang der Disposition entgegen, der von dem System und der Einteilung der gesamten Philosophie zu der Begründung und Einteilung der reflektierenden Urteilskraft fortschreitet und mit einem Schema des vollendeten Vernunftsystems schließt.[1]

Beide Einleitungen sind darin unterschieden, daß Kant jenen von uns erläuterten Zusammenhang zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft, zwischen der Ideenlehre und dem reflektierenden Urteilsvermögen, zwischen dem Prinzip der Spezifikation (spezifischen Gesetzmäßigkeit) der Natur und dem der natürlichen Zweckmäßigkeit in der ersten genauer und ausführlicher erörtert hat, als in der zweiten. Auf dieser breiten, systematischen Grundlage ruht die Teleologie und die Notwendigkeit der reflektierenden Urteilskraft, auf dieser die apriorische Begründung des ästhetischen Gefühls und Urteils, d. h. die Kritik des Geschmacks. Als der Philosoph im Juni 1787 schrieb: „ich muß alsbald zur Grundlage der Kritik des Geschmacks gehen", trug er sich mit den Ideen, die er in seiner ersten Einleitung so ausführlich behandelt hat, daß sich dieselbe zur Kritik der Urteilskraft, wie die Grundlegung der Metaphysik der

[1] Der Entwurf, der beiden Einleitungen in die Kritik der Urteilskraft zugrunde liegt, erhellt aus folgender Parallele:

Das erste Thema betrifft das System und die Einteilung der gesamten Philosophie. Im Auszuge lauten die beiden ersten Überschriften: 1. Von der Philosophie als einem System. 2. Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüts. In der Einleitung: I. Von der Einteilung der Philosophie. II. Von dem Gebiet der Philosophie überhaupt.

Das zweite Thema betrifft die Gründung und Einteilung der Urteilskraft. A. Die Begründung. Im Auszuge lauten die beiden folgenden Überschriften: 3. Von der Erfahrung als einem System für die Urteilskraft. 4. Von der reflektierenden Urteilskraft. In der Einleitung: III. Von der Kritik der Urteilskraft als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen. IV. Von der Urteilskraft als einem a priori gesetzgebenden Vermögen. V. Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft. VI. Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur. B. Die Einteilung. Im Auszuge lauten die beiden nächsten Überschriften: 5. Von der Ästhetik des Beurteilungsvermögens. 6. Von der Nachsuchung eines Prinzips der technischen Urteilskraft. In der Einleitung: VII. Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur. VIII. Von der logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur.

Das dritte Thema betrifft die Einrichtung und das Schema des vollendeten Systems der Vernunftkritik. Im Auszug lautet die letzte Überschrift: Eine encyklopädische Introduktion der Kritik der Urteilskraft in das System der Kritik der reinen Vernunft. In der Einleitung: IX. Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft.

Sitten zur Kritik der praktischen Vernunft verhalten mochte, vielleicht auch verhalten sollte.

Da wir nun die systematische Begründung der Teleologie und der reflektierenden Urteilskraft auf der Grundlage der Vernunftkritik und nach der Richtschnur **beider** Einleitungen bereits ausführlich entwickelt haben[1], so ist jetzt darzutun, in welche Arten der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit und das ihm entsprechende Urteilsvermögen sich unterscheiden.

2. Die ästhetische und teleologische Urteilskraft.

Zwecke sind Absichten, die durch zwecktätige Kräfte gesetzt sein wollen, welche letztere, nach unserer Erfahrung zu urteilen, keine andere als intellektuelle Vermögen sein können, da uns zwecktätige oder innere Ursachen in der körperlichen Natur unerkennbar sind und bleiben. Wenn wir daher natürlichen Dingen eine zweckmäßige Verfassung zuschreiben, so beziehen wir dieselben auf eine Intelligenz, deren Absichten sie uns zu erfüllen scheinen. Diese Intelligenz ist entweder unsere eigene, die sich nur vorstellend, d. h. betrachtend und urteilend verhalten kann, oder eine von der unsrigen verschiedene, welche dem Dinge selbst, d. h. seiner Erzeugung oder Entstehung zugrunde liegt. Im ersten Fall besteht die natürliche Zweckmäßigkeit des Dinges in seiner Übereinstimmung mit unserer Betrachtung, im zweiten dagegen in seiner Übereinstimmung mit der Idee, die das Objekt hervorgebracht hat und sich in seinem Dasein offenbart: die Zweckmäßigkeit der ersten Art ist **subjektiv**, die der zweiten **objektiv**; jene ist bloß formal oder ästhetisch, da es die bloße Vorstellung des Dinges ist, die mit einer gewissen Art unseres Gefühls übereinstimmt, diese dagegen real oder logisch, da es der Begriff eines Naturzwecks ist, der sich, wie es uns scheint, in dem Dasein des Dinges verwirklicht. Auf die ästhetische Art der natürlichen Zweckmäßigkeit gründet sich das **ästhetische**, auf die logische das **teleologische** Urteil.

Setzen wir, daß die Zweckmäßigkeit des Dinges nur in seiner Beziehung auf unsere Intelligenz oder Vorstellung besteht, so kann der Zweck, den es erfüllt, in nichts anderem, als in unserer bloßen Betrachtung liegen, die als solche nichts von dem Stoff des Dinges und der Art seiner Zusammensetzung erfährt, sondern bloß die Form desselben erkennt und beurteilt: daher ist die subjektive Zweckmäßigkeit gleich der **formalen**. Es ist kein Unterschied, ob wir sagen: „die bloße

[1] Vgl. oben Buch III. Kap. I. S. 398–401.

Form des Dinges" oder „unsere bloße Betrachtung desselben": daher ist der Charakter der subjektiven oder formalen Zweckmäßigkeit lediglich in unserer Betrachtung, d. h. in dem zweckmäßigen Verhältnis oder in der Übereinstimmung derjenigen vorstellenden Kräfte zu suchen, die in unserer Betrachtung der Dinge zusammenwirken. Diese sind Einbildungskraft und Verstand. Wenn in der bloßen Betrachtung eines Dinges diese beiden intellektuellen Vermögen unwillkürlich übereinstimmen oder sich wechselseitig fördern, so entsteht eine Harmonie unserer Gemütskräfte, also ein harmonischer oder zweckmäßiger Gemütszustand, der als solcher lediglich subjektiv ist, den wir aber mit der Erscheinung, wodurch er geweckt worden, notwendig verknüpfen und die letztere demgemäß als zweckmäßig beurteilen. Diese Beurteilung ist gar nicht praktisch, sondern bloß theoretisch, denn sie ist nur betrachtender Art; sie enthält nichts, wodurch wir das Objekt selbst bestimmen, daher ist sie nicht erkennend, sondern bloß reflektierend: sie bezieht das Objekt auch nicht auf einen bestimmten Zweckbegriff, der in dem Dasein des Dinges angestrebt oder erreicht erscheint, daher ist sie nicht teleologisch, sondern ästhetisch.

Nehmen wir nun, daß die bloße Form oder Vorstellung eines Gegenstandes jene Betrachtung in uns weckt, in welcher unsere intellektuellen Vermögen der Einbildung und des Verstandes unwillkürlich harmonieren: so entsteht ein Verhältnis unserer Gemütskräfte, das wir als solches perzipieren müssen. Was wir empfinden, ist keine Sinnesaffektion, sondern ein Gemütszustand. Die Empfindung desselben ist ein Gefühl, und zwar, je nach dem unsere Gemütskräfte übereinstimmen oder einander widerstreiten, also der Gemütszustand harmonisch oder disharmonisch gestimmt ist, ein Gefühl der Lust oder Unlust. Wenn nun die bloße Form oder Betrachtung eines Gegenstandes ein solches Gefühl in uns weckt, so verhalten sich beide (jene Vorstellung und dieses Gefühl), wie Grund und Folge: daher entsteht zwischen beiden eine notwendige Verknüpfung oder ein synthetisches Urteil, das, weil es sich auf einen Gemütszustand oder auf unser Gefühl der Lust und Unlust gründet, lediglich subjektive, aber wegen seiner Notwendigkeit zugleich allgemeine Geltung hat, d. h. für jeden Urteilenden überhaupt selbst gilt. Dieses Gefühl verhält sich weder begehrend noch erkennend. Was wir durch dasselbe vorstellen, ist nur die ästhetische Zweckmäßigkeit oder Beschaffenheit des Gegenstandes, wodurch derselbe in keiner Weise, wie es durch unsere Empfindungen, An-

schauungen und Begriffe geschieht, bestimmt und erkannt wird. Eine solche rein theoretische und völlig erkenntnislose Betrachtung der Dinge ist nur durch das Gefühl der Lust und Unlust möglich. Darum sagt Kant: „Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d. h. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnisse) dient oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit". „Dasjenige Subjektive aber an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnisstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntnis sein kann."[1]

Die reflektierende Urteilskraft zerfällt demnach in die ästhetische und teleologische. „Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die der ästhetischen und der teleologischen, indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit (sonst auch subjektive genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objektive) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen verstanden wird." Das Thema der ästhetischen Betrachtung ist die Naturschönheit, das der teleologischen sind die Naturzwecke.[2]

3. Das System der reinen Vernunft.

Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit hat unserm Philosophen zuerst in der Notwendigkeit einer teleologischen Beurteilung der Natur, insbesondere der organischen, eingeleuchtet. Die Vernunftkritik nötigte ihn, diese Betrachtungsart von der Verstandeserkenntnis und darum die reflektierende Urteilskraft als ein besonderes Vermögen von der bestimmenden zu unterscheiden. Das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit vereinigt die beiden Vernunftgebiete der Natur und der Freiheit, indem es zwischen den beiden Vernunftprinzipien der natürlichen Gesetzmäßigkeit und der moralischen Zweckmäßigkeit (Verbindlichkeit) das verknüpfende und von beiden unterschiedene Mittelglied ausmacht. Die gleiche mittlere Stelle und Geltung behauptet unter den Vernunftvermögen die (reflektierende) Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft.

Das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit hat demnach die

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung. VII. (Bd. V. S. 188—192.)
[2] Ebendas. Einleitung. VIII. (Bd. V. S. 192—194.)

doppelte Geltung der ästhetischen Zweckmäßigkeit und der Naturzwecke, daher zerfällt die reflektierende Urteilskraft in die beiden Arten der ästhetischen und teleologischen. Das System der reinen Vernunft fordert, daß die Lücke zwischen dem Prinzip der natürlichen Gesetzmäßigkeit und dem der moralischen Zweckmäßigkeit durch das dritte mittlere Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit ausgefüllt werde: dies geschieht, strenggenommen, nur durch die ästhetische Zweckmäßigkeit, nicht durch die Naturzwecke, da diese eine reale und logische Geltung in Anspruch nehmen und eine apriorische nicht haben. Und ebenso verlangt das System der reinen Vernunft, daß die Lücke zwischen dem Vermögen der Begriffe und dem der Ideen (Verstand und Vernunft) durch das dritte mittlere der reflektierenden Urteilskraft ausgefüllt werde: dies geschieht eigentlich nur durch die ästhetische Urteilskraft, die sich rein betrachtend und gar nicht erkennend verhält, während die teleologische der Erkenntnis dient, wenn sie auch nicht dieselbe macht.

Zur Vollendung des Systems der reinen Vernunft und zur Ausfüllung seiner Lücke erscheint demnach die ästhetische Urteilskraft mit ihrem Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit als die richtige Mitte und als der eigentliche Repräsentant der reflektierenden. „In einer Kritik der Urteilskraft ist der Teil, welcher die ästhetische Urteilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig, weil diese allein ein Prinzip enthält, welches die Urteilskraft völlig a priori ihrer Reflexion zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnisvermögen, ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte, anstatt daß gar kein Grund a priori angegeben werden kann, ja nicht einmal die Möglichkeit davon aus dem Begriffe einer Natur als Gegenstandes der Erfahrung im Allgemeinen sowohl als im Besonderen erhellt, daß es objektive Zwecke der Natur, d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich sind, geben müsse.“[1]

Da nun der eigentümliche Charakter der Urteilskraft, insbesondere der ästhetischen, darin besteht, daß sie betrachtend ist, ohne erkennend zu sein, und zu den theoretischen oder urteilenden Vernunftkräften (welche Kant die oberen Erkenntnisvermögen nennt) gehört, ohne irgend welche Erkenntnis zu liefern, so muß sie in der Verfassung unseres Gemüts eine besondere, von dem Erkenntnis- wie von dem Begehrungsvermögen verschiedene Wurzel haben. Diese ist das

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung. VIII. (Bd. V. S. 193–194.)

Gefühl der Lust und Unlust, und das Vermögen, durch dieses Gefühl zu urteilen, ist der Geschmack oder die ästhetische Urteilskraft, und zwar nur diese.[1] Wenn es verschiedene Gemütskräfte gibt, so muß es auch ein Verhältnis der Harmonie und Disharmonie derselben, also auch ein Gefühl dieses Gemütszustandes geben, das als solches keinem der anderen Vermögen anhängt noch von ihnen abhängt, sondern eine Grundkraft des Gemüts, die mittlere zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen, ausmacht.

Hieraus erklärt sich das Schema des Systems der reinen Vernunft, wie es Kant an den Schluß seiner beiden Einleitungen gestellt hat. Er unterscheidet die Grundkräfte des Gemüts überhaupt, die der Erkenntnis im besonderen, die Grundsätze, die jene Vermögen beherrschen (Vernunftprinzipien oder Prinzipien a priori), und die Vernunftgebiete, die er in der ersten Einleitung als „Produkte" jener Vermögen, in der zweiten als die Gegenstände ihrer „Anwendung" bezeichnet. In diesem vierfachen Gliederbau des Vernunftsystems bildet jedes Glied eine dreiteilige Gruppe. Die Gemütskräfte sind: „Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungsvermögen; die (oberen) Erkenntnisvermögen: „Verstand, Urteilskraft, Vernunft"; die Prinzipien a priori: „Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Verbindlichkeit oder Endzweck"; die Vernunftgebiete: „Natur, Kunst, Sitten".[2]

Das Gefühl der Lust und Unlust ist der ästhetische Sinn: ihm entspricht unter den oberen Erkenntnisvermögen die Urteilskraft, unter den Prinzipien die Zweckmäßigkeit, in der Welt der Objekte die Kunst. Genauer gesagt: ihm entspricht unter den theoretischen Vermögen die ästhetische Urteilskraft, unter den Prinzipien die formale oder ästhetische Zweckmäßigkeit, unter den Erscheinungen die Schönheit der Natur und Kunst, d. h. die ästhetische Weltvorstellung. Man sieht, wie der Philosoph sein Schema für die ästhetische Urteilskraft eingerichtet und so prokrustesartig gestaltet hat, daß die teleologische darin keinen Platz findet.

Das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit, die bloß subjektive oder formale Geltung hat, d. h. nur in dem zweckmäßigen Verhältnis unserer Gemütskräfte besteht, also auf dem Gefühle der Lust und Unlust

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung. VIII. (S. 194.)

[2] Becks Auszug (Bd. I. S. 172) = Kritik der Urteilskraft. Einl. IX. (Bd. V. S. 198.)

beruht, gilt nur für die ästhetische Urteilskraft, daher sind die Regeln dieser Urteilskraft oder die ästhetische Gesetzgebung anderer Art, als die des Verstandes und der (praktischen) Vernunft: sie gilt, wie die erste, für alle Erscheinungen, aber nicht in objektivem, sondern nur in subjektivem Sinn, d. h. nicht für unsere Erkenntnis, sondern bloß für den Geschmack, nicht für das bestimmende, sondern bloß für das reflektierende Urteil; sie ist, wie jene beiden, autonom, aber die Tragweite ihrer Gesetze reicht nur soweit als das gesetzgebende Vermögen. Das Naturgesetz gilt nicht bloß für den Verstand, der es gibt, sondern für alle sinnlichen und empirischen Objekte; das Sittengesetz gilt nicht bloß für den reinen Willen, der es gibt, sondern auch für den sinnlichen oder empirischen Willen, es ist ein unbedingtes Gebot für alle sinnlich-vernünftigen Wesen. Dagegen gilt die Geschmacksregel oder das ästhetische Gesetz bloß für die ästhetische Urteilskraft, die es allein gibt und allein befolgt. Weil sie ihr Gesetz selbst gibt, ist sie autonom. Weil sie aber dieses Gesetz nur sich selbst gibt, darum müßte man, wie Kant sagt, die ästhetische Gesetzgebung im Unterschiede von der theoretischen des Verstandes und der praktischen der Vernunft eigentlich Heautonomie nennen.[1]

Zweites Kapitel.

Die kritische Grundfrage und die Themata der Kritik der Urteilskraft. Die Analytik des Schönen.

I. Die Grundfrage der Ästhetik.

Um Kants Lehre vom Schönen zu verstehen, ist vor allem nötig, daß wir die neue, der Vernunftkritik konforme Stellung und Richtung der Grundfrage ins Auge fassen. Die dogmatischen Philosophen hatten die Kriterien des Schönen aus der uns gegebenen Natur der Dinge, ob sie dieselbe nun rationalistisch oder empiristisch erkennen wollten, ob sie den ästhetischen Charakter in gewisse Eigenschaften oder in gewisse Verhältnisse der Dinge setzten, herzuleiten gesucht und sich mit ihrer Geschmackslehre in einem ähnlichen Irrtum befunden, wie mit ihrer Lehre von Raum und Zeit. Hatte doch selbst Kant auf diesem Gebiete noch in der zweiten Ausgabe seiner Vernunftkritik die Ansicht der Empiristen

[1] Becks Auszug. Bd. I. S. 156. Vgl. Kritik der Urteilskraft. Einleitung V. Bd. V. S. 185—186.

unterstützt und die Möglichkeit einer apriorischen Begründung der Regeln und Kriterien des Geschmacks verneint, er wollte der Ästhetik als einer Lehre vom Schönen keine andere Grundlage einräumen, als die empirische und psychologische. Diese Meinung änderte sich völlig, als er die gründliche Prüfung der Sache unternahm, gleich nachdem er die Kritik der reinen Vernunft zum zweitenmal bearbeitet und die der praktischen vollendet hatte.[1]

Die Einsicht, welche in der Geschmackslehre die kritische Epoche herbeiführte, lag in der neuen Fassung des Problems. Der Philosoph erkannte, daß die Dinge nicht an sich ästhetisch sind, daß es unabhängig von unserer Betrachtung nichts Schönes oder Erhabenes gibt, so wenig, wie das Gute unabhängig vom Willen, die Wahrheit unabhängig vom Verstande, die sinnlichen Eigenschaften der Dinge unabhängig von unseren Sinnen existieren. Das Ästhetische ist eine gewisse Vorstellungsart in uns, es ist eine Eigentümlichkeit nicht der Dinge, sondern unserer Vorstellung, d. h. ein Prädikat, das wir mit der letzteren verbinden; darum lautet die kritische Grundfrage nicht: wie sind ästhetische Dinge, sondern: wie sind ästhetische Urteile möglich? Nun sind die ästhetischen Prädikate, wie schön, erhaben u. s. f. keineswegs in dem Inhalt der Vorstellung gegeben und gehören also nicht zu den Merkmalen der letzteren, sondern sie sind in der Art und Weise enthalten, wie wir dieselbe empfinden und beurteilen. Ohne die Beziehung der Vorstellung auf jenen subjektiven Gemütszustand, welchen wir als das Gefühl der Lust und Unlust schon kennengelernt haben, gibt es kein ästhetisches Urteil. Dieses verbindet demnach die Vorstellung mit einem Prädikat, welches nicht in ihr enthalten ist, sondern derselben hinzugefügt wird: daher ist jedes ästhetische Urteil synthetisch. Es könnte als solches bloß empirisch sein. Aber das Geschmacksurteil nimmt zwar nicht den Wert einer objektiven Erkenntnis, wohl aber eine allgemeine und notwendige Geltung in Anspruch, die auf einen apriorischen Ursprung hinweist und empirischen Wahrnehmungen oder Eindrücken nie zukommt. Das ästhetische Urteil ist demnach ein synthetisches Urteil a priori. Das Grundproblem der Vernunftkritik erneut sich in einer Frage, welche mit der Erkenntnis nichts zu tun hat, und auf welche die Vernunftkritik selbst so wenig gefaßt war, daß sie vielmehr das Thema derselben für unmöglich erklärt

---

[1] S. vor. Kap. S. 339—404

hatte. Wie sind solche synthetische Urteile a priori, wie die ästhetischen, möglich? In der Auflösung dieser Frage liegt der Kern des Problems.

Wir folgen in der Auseinandersetzung des letzteren dem Vorbilde der Vernunftkritik. Bevor gefragt werden durfte: „wie ist Erkenntnis möglich?" mußte man fragen: „was ist Erkenntnis?" Demnach lautet die erste Frage: „was sind ästhetische Urteile?" und die zweite: „wie sind sie möglich?" Die erste Frage geht auf den Inhalt oder die Merkmale des ästhetischen Urteils, die zweite auf seine Entstehung oder Begründung.

Wir müssen das ästhetische Urteil zergliedern und in seine Elemente auflösen, um seine wesentlichen Merkmale zu finden. Diese Untersuchung besteht in der „Analytik der ästhetischen Urteilskraft". Die Begründung, welche die Aufgabe der zweiten Untersuchung ausmacht, geschieht durch die „Deduktion der reinen ästhetischen Urteile". Unser Philosoph unterscheidet zwei Arten der ästhetischen Vorstellung oder der Prädikate des ästhetischen Urteils: das Schöne und das Erhabene. Nicht die Fassung des Problems, wohl aber diese Stellung und Einteilung des Themas erinnert uns an seine „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" und erscheint noch wie eine Nachwirkung seiner ersten ästhetischen Schrift. Die Analytik der ästhetischen Urteilskraft zerfällt demnach in zwei Themata: in die Analytik des Schönen und die des Erhabenen.

Jedes Urteil ist, wie uns die transzendentale Logik in ihrer Kategorientafel gelehrt hat, durch die vier Merkmale der Qualität, Quantität, Relation und Modalität bestimmt. Dies gilt auch von dem ästhetischen Urteil. Daher wird die Analytik der ästhetischen Urteilskraft, insbesondere die des Schönen, diese vier Fragen zu beantworten haben: was ist das Geschmacksurteil in Ansehung seiner Qualität, Quantität, Relation und Modalität?[1]

II. Die Analytik des Schönen.

1. Das uninteressierte Wohlgefallen.

Das Prädikat schön ist allemal der Ausdruck eines Wohlgefallens, das wir an einer Vorstellung empfinden und darum derselben zuschreiben. Jede Beurteilung eines Gegenstandes als schön grün-

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil: Kritik der ästhetischen Urteilskraft. (A. A. Bd. V. S. 203–356. Abschn. I: Analytik der ästhetischen Urteilskraft. (Ebendas. S. 203–278.) Buch I: Analytik des Schönen. (Ebendas. S. 203–243.)

det sich auf unser Wohlgefallen, das als solches nicht unter den Merkmalen der Vorstellung, sondern nur in ihrer Beziehung auf uns enthalten, daher auch nicht aus dem Inhalte der Vorstellung geschöpft sein kann, sondern derselben hinzugefügt oder mit ihr verknüpft werden muß: deshalb ist jedes ästhetische Urteil synthetisch.

Aber nicht jede wohlgefällige Vorstellung ist schön: es muß also ein Wohlgefallen eigentümlicher Art sein, dessen Verbindung mit einer Vorstellung unser Urteil ästhetisch macht. Die Frage: was ist schön? oder worin besteht das ästhetische Urteil, welches dieses Prädikat einer Vorstellung zuschreibt? fällt daher mit der Frage zusammen: worin besteht der Charakter des ästhetischen Wohlgefallens im Unterschiede von allen übrigen Arten des Wohlgefallens? Aus der Beantwortung dieser Frage erhellt die Qualität des Schönen oder des Geschmacksurteils, die in der Analytik des letzteren das erste Thema bildet.

Auch das Angenehme wie das Gute und Nützliche sind wohlgefällige Vorstellungen, die wir aber bei näherer Untersuchung sowohl voneinander als von dem Schönen genau unterscheiden müssen, da ihre Beziehungen auf uns verschiedener und ganz anderer Art sind, als die ästhetische. Das Angenehme in der ganzen Fülle der ihm angehörigen Empfindungen, wie lieblich, anmutig, ergötzend, erfreulich usw., ist der Ausdruck eines sinnlichen Wohlgefallens, das Gute und Nützliche der eines praktischen. Die angenehmen Empfindungen beziehen sich nicht auf den empfundenen Gegenstand, sondern nur auf unseren Empfindungszustand: sie sind bloß subjektiv. Wenn wir urteilen: „die Wiese ist grün", so gehört dieses Prädikat zu dem wahrgenommenen Objekte: wenn wir urteilen: „die Wiese ist angenehm", so bezeichnen wir damit die Art und Weise, wie wir uns durch den Anblick derselben sinnlich erregt finden. „Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt." Es gefällt ohne Begriff. Anderer Art ist das Wohlgefallen am Guten und Nützlichen. Nützlich ist, was zu etwas gut ist, gut dagegen, was an sich gut ist, d. h. bloß um seiner selbst willen geschieht oder geschehen soll. Nützlich sind die Mittel, gut der Zweck, und zwar der Endzweck; beide sind Objekte unseres Wohlgefallens, und zwar des praktischen, denn sie beziehen sich auf unseren Willen: beide gefallen durch den Begriff des Zwecks, dem sie dienen oder den sie erfüllen; das Nützliche gefällt als Mittel, das Gute als Endzweck, jenes gefällt mittelbar, dieses unmittelbar. „Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Wir

nennen Einiges wozu gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt, ein Anderes ist an sich gut, was für sich selbst gefällt." Das Gute ist Objekt nicht bloß des praktischen, sondern näher des moralischen Wohlgefallens.[1]

Hieraus erhellt, wie sich das Angenehme, Nützliche und Gute unterscheiden und worin sie übereinstimmen. Das Angenehme kann zugleich schädlich sein, die Glückseligkeit ist die größte Summe der Annehmlichkeiten des Lebens und doch kein unbedingtes Gut.[2] Aber wie verschieden diese Arten des Wohlgefallens sind, das sinnliche (pathologische), praktische und moralische, so haben sie doch etwas miteinander gemein. Die angenehmen Empfindungszustände, wie die nützlichen Objekte und das Gute als Endzweck erscheinen begehrenswert und werden begehrt. Der Hungrige empfindet an der Speise, die ihn sättigt, der Arbeiter an der Brauchbarkeit seiner Werkzeuge, der Tugendhafte an dem Sittengesetz das höchste Wohlgefallen, aber diese Empfindungen sind alle bedingt durch einen Begehrungszustand, der im ersten Fall sinnlich, im zweiten praktisch, im dritten moralisch ist. In allen drei Fällen wird etwas begehrt, das zu unserer Befriedigung dient, und das wir zu derselben bedürfen: daher gründet sich unser Wohlgefallen in jenen drei Arten auf gewisse Bedürfnisse unserer Natur, gleichviel ob diese sinnliche oder vernünftige sind. Wir wollen das vorgestellte Objekt genießen oder als Werkzeug brauchen oder als Endzweck verwirklichen, es ist nicht die bloße Vorstellung des Objekts, sondern dieses selbst, dessen Genuß, Gebrauch oder Verwirklichung uns die Befriedigung verschafft, die wir begehren und bedürfen. Unser Wohlgefallen verbindet sich hier nicht mit einer bloßen Vorstellung, sondern es geht auf die Sache selbst, d. h. auf das Dasein des Objekts, das mit unseren Lebenszwecken oder Interessen unmittelbar zusammenhängt. Wir wollen etwas von oder mit ihm, daher sind wir an seiner Existenz interessiert und darauf gründet sich unser Wohlgefallen an ihm.

„Etwas aber wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. h. daran ein Interesse nehmen ist identisch."[3] Nicht die bloße Vorstellung der Speise interessiert den Hungrigen, sondern der reelle Genuß derselben, nicht die bloße Vorstellung guter Werkzeuge interessiert den Arbeiter, sondern deren reeller Gebrauch, nicht die bloße

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Buch I. § 3 u. 4. Bd. V. S. 205–207.)

[2] Ebendas. § 4. S. 208 ff. — [3] Ebendas. § 4. (S. 209.)

Vorstellung der Pflicht genügt dem moralischen Gefühl, sondern es begehrt, daß dieser Idee gemäß gehandelt, daß die Pflicht erfüllt werde und wirksam erscheine. Ohne ein solches Interesse am Dasein des Objekts gibt es weder ein sinnliches noch ein praktisches noch ein moralisches Wohlgefallen. Alle diese Arten des Wohlgefallens sind interessiert, und da alle Arten unserer Interessen in den Fällen, die wir unterschieden haben, erschöpft sind, so muß dasjenige Wohlgefallen, welches weder pathologisch noch praktisch ist, völlig uninteressiert sein. Eben darin besteht der Charakter des ästhetischen Wohlgefallens. „Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen. Wir können aber diesen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit ist, nicht besser erläutern, als wenn wir dem reinen uninteressierten Wohlgefallen im Geschmacksurteile dasjenige, was mit Interesse verbunden ist, entgegensetzen, vornehmlich, wenn wir zugleich gewiß sein können, daß es nicht mehr Arten des Interesses gebe, als die eben jetzt namhaft gemacht werden sollen."[1]

Schon in der Grundlegung der neuen Geschmackslehre ist dargetan worden, daß die ästhetische Betrachtung der Dinge sich keineswegs erkennend verhalte. Das ästhetische Urteil ist kein Erkenntnisurteil. Daher ist das Schöne, wie vom Angenehmen, Nützlichen und Guten, so auch vom Wahren unterschieden. Hier zeigt sich sehr deutlich der Unterschied der kantischen Ästhetik von der dogmatischen, die das Schöne entweder in sensualistischer Weise dem Angenehmen oder in metaphysischer dem Wahren und Guten gleichgesetzt hatte. Was die kritische Philosophie untersucht, soll von allen heterogenen Bestimmungen gesondert und in seiner Reinheit erkannt werden. Dies ist immer der Zweck ihrer Zergliederungen: darum nennt sie sich Kritik der reinen Vernunft. So hat sie in ihren früheren analytischen Untersuchungen die reine Anschauung, den reinen Verstand, den reinen Willen, den reinen Glauben dargetan und festgestellt. Jetzt handelt es sich um das rein ästhetische Urteil und das rein ästhetische Wohlgefallen. Nun war alles Wohlgefallen nicht ästhetischer Art durch irgendein Interesse entweder pathologisch oder praktisch (moralisch) bedingt, also interessiert, und da alle unsere Interessen oder Lebenszwecke, die sinnlichen wie die intellektuellen, in den angegebenen Fällen enthalten sind, so läßt

[1] Kritik der Urteilskraft. § 2. (S. 205.)

sich der obige Satz umkehren und als unmittelbare Folgerung aussprechen: alles interessierte Wohlgefallen ist nicht ästhetisch. Das rein ästhetische Wohlgefallen ist demnach völlig uninteressiert. Man verstehe dieses Wort nicht unrichtig und nehme es in dem Sinn, den der Philosoph ausdrücklich erklärt hat: interessiert sein heißt etwas wollen oder begehren.

Wenn mir ein Gegenstand ohne alles Interesse gefällt, so mischt sich in dieses Wohlgefallen keine Art der Begierde, kein Bedürfnis und keine Regung des Willens, ich will von dem Gegenstande nichts haben oder mit ihm vornehmen, ich bezwecke nichts mit ihm oder durch ihn, ich will ihn weder genießen noch brauchen, weder erkennen noch verwirklichen, sondern bloß betrachten. In der reinen Betrachtung verstummt jede Begierde und Willensunruhe. Der Wille und die bloße Betrachtung verhalten sich negativ zueinander: so wie jener in Absicht auf den Gegenstand sich regt, trübt und verdunkelt sich diese. Der Wille ist stets bewegt, gespannt, unruhig, die bloße Betrachtung ist immer ruhig. Wenn wir uns zu den Objekten völlig bedürfnis- und begierdelos, d. h. völlig uninteressiert verhalten, so können wir uns nicht anders als bloß betrachtend oder rein ästhetisch zu ihnen verhalten. Gegenstand der bloßen Betrachtung ist die Form. Das Dasein des Objekts kann uns in verschiedener Weise, je nach der Art unserer Bedürfnisse, interessieren, dagegen kann die bloße Form kein Interesse oder Bedürfnis erregen, weil sie keines befriedigt. Wenn uns also die bloße Betrachtung eines Gegenstandes doch Befriedigung gewährt, so besteht die letztere in einem uninteressierten oder rein ästhetischen Wohlgefallen. Was uns durch bloße Betrachtung gefällt, ist schön.

Das interessierte Wohlgefallen reicht so weit, als unsere Bedürfnisse und Begehrungen, die immer mit den Dingen selbst verwickelt und von Absichten erfüllt sind, die durch den Dienst der Dinge erreicht werden sollen. Daher ist alles interessierte Wohlgefallen so abhängig, wie die Bedürfnisse, und so ernst, wie die Lebenszwecke. Das ästhetische Wohlgefallen ist frei, weil es von keinem Bedürfnisse abhängt, und spielend, weil es nichts mit dem Ernste des Lebens zu tun hat. Was uns gefällt, ist entweder die bloße Vorstellung oder das Dasein des Gegenstandes: im ersten Fall ist unser Wohlgefallen rein ästhetisch, uninteressiert, frei und spielend, im anderen ist es nicht ästhetisch, sondern interessiert, unfrei und von dem Ernste des Daseins und der Arbeit gedrückt.

„Das Geschmacksurteil ist bloß kontemplativ, d. i. ein Urteil, welches indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Aber diese Kontemplation selbst ist auch nicht auf Begriffe gerichtet, denn das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil (weder ein theoretisches noch praktisches) und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf solche abgezweckt." Das ästhetische Wohlgefallen ist das „einzig freie", welches Kant, da es von dem Wert der Objekte unabhängig ist, auch mit dem Worte Gunst bezeichnet. „Ein Gegenstand der Neigung und einer, welcher durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus oder bringt eines hervor, und als Bestimmungsgrund des Beifalls läßt es das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein."[1]

Der Geschmack empfindet und beurteilt auch die sinnlichen Genüsse, wie die sittlichen Formen nach seiner, von den natürlichen Trieben wie von den moralischen Gesetzen unabhängigen Art. Es ist ein großer Unterschied, ob man im Essen und Trinken bloß Appetit oder Geschmack zeigt: dieser verhält sich wählend, jener nicht. „Was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was nur eßbar ist: mithin beweiset ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfnis befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter vielen Geschmack habe oder nicht." Ebenso ist ein großer Unterschied zwischen dem sittlichen Geschmack und der moralischen Gesinnung. „Es gibt Sitten (Konduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anständigkeit ohne Ehrbarkeit usw. Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es objektiv weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei, und Geschmack in seiner Aufführung (oder in Beurteilung anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äußern, denn diese enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfnis hervor, da hingegen der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an eines zu hängen."[2]

Wir unterscheiden demnach das sinnliche, ästhetische und praktische

[1] Kritik der Urteilskraft. § 5. (Bd. V. S. 210.)
[2] Ebendas. § 5. (Bd. V. S. 210.)

oder moralische Wohlgefallen: der Gegenstand des ersten ist das Angenehme, der des zweiten das Schöne, der des Dritten das Gute; das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt, das Gute wird gebilligt. Was uns vergnügt, ist ein Objekt der Neigung; was uns gefällt, ein Objekt der Gunst; was wir billigen, ein Objekt der Achtung.[1] Das Angenehme gehört nur in das Gebiet der sinnlichen, das Gute nur in das der vernünftigen, das Schöne nur in das der sinnlich-vernünftigen Wesen: daher ist das letztere spezifisch menschlich, das Angenehme ist auch in der tierischen Empfindung, das Gute nur in der reinen Intelligenz, das Schöne nur in der Menschheit möglich. Darum erkannte Schiller in dem ästhetischen Gefühl das Objekt wie die Richtschnur der menschlichen Erziehung und Bildung. Er ist in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung der Menschheit" der neuen Lehre Kants gefolgt und hat namentlich zwei Punkte, die jener hervorgehoben, vollkommen erleuchtet und seinen Betrachtungen zugrunde gelegt. Der Philosoph hatte dem Satz von dem uninteressierten Charakter des ästhetischen Wohlgefallens eine „vorzügliche Erheblichkeit" zugeschrieben und daraus gefolgert, daß dieses Wohlgefallen das einzig freie sei und sich zu den Gegenständen seiner Betrachtung spielend verhalte. Nun hat niemand die Lehre von der ästhetischen Freiheit und dem ästhetischen Spiel so tief aufgefaßt, so ausführlich entwickelt, so fruchtbar angewendet, wie Schiller.[2]

Die erste Frage in der Analytik des Schönen betraf die Qualität desselben. Jetzt ist die Antwort gefunden, sie lautet: „Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön."[3]

2. Das allgemeine Wohlgefallen.

Vergleichen wir das interessierte Wohlgefallen mit dem uninteressierten oder rein ästhetischen, so gewinnen wir eine neue Einsicht in die Natur des letzteren. Das Interesse ist jederzeit persönlich, jeder hat sein eigenes, welches nach Zeit und Umständen verschieden ausfällt; was dem einen angenehm und nützlich erscheint, ist einem anderen keines

[1] Kritik der Urteilskraft. § 5. (S. 210.)

[2] Vgl. meine Schiller-Schriften: Bd. II. Schiller als Philosoph. Buch II. Kap. VII. S. 131–150.

[3] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Buch I. Erstes Moment des Geschmacksurteils der Qualität nach. § 5. (Bd. V. S. 211.)

von beiden, vielleicht sogar widerwärtig und schädlich); was wir heute begehren, wird in einer anderen Zeit nicht mehr begehrt, in einer anderen sogar vermieden: das interessierte Wohlgefallen, ausgenommen das rein moralische, ist daher partikular. Der Satz ist so richtig, daß man ihn umkehren darf: jedes partikulare, d. h. nur in den Privatgefühlen der Individuen begründete Wohlgefallen ist immer interessiert. Die Interessen sind verschieden, wie die einzelnen Menschen. Wie sich die Bedürfnisse der Individuen unterscheiden, so unterscheiden sich ihre Neigungen, Begierden und Interessen. Wo also das Wohlgefallen besonderer Art ist, da ist es stets vom Interesse abhängig. Vergleichen wir jetzt das interessierte Wohlgefallen mit dem uninteressierten, so springt folgender Schluß in die Augen: das besondere Wohlgefallen ist stets interessiert, das ästhetische Wohlgefallen ist gar nicht interessiert, also ist das letztere nicht besonderer, sondern allgemeiner Art, nicht partikular, sondern universell. Mithin hat auch das ästhetische Urteil allgemeine Geltung: in der Anerkennung des Schönen stimmen alle überein, während die Urteile über das Angenehme und Nützliche so verschieden sind, wie die Individuen.

Diese Allgemeingültigkeit gibt dem ästhetischen Urteile den Schein einer objektiven Geltung, zu dieser gehört die Bestimmung durch Begriffe (die logische Bestimmung), der allgemeine Begriff ist der für alle gültige oder objektive. Wenn nun das ästhetische Urteil diese objektive Geltung annehmen darf, so scheint es eben dadurch ein logisches Urteil zu werden. Dieser Schein ist falsch. Wenn man ihm nachgibt, so verblendet man sich über den Ursprung und die Geltung der ästhetischen Urteile. Das ästhetische Urteil beruht auf einem freien Wohlgefallen, welches sich allein auf das Gefühl der Lust oder Unlust gründet, dieses Gefühl ist durchaus verschieden von dem Vermögen der Begriffe. Das ästhetische Urteil gründet sich auf keinen Begriff, auf keine logische Vorstellung, die als solche auch mit keinerlei Wohlgefallen, weder mit Lust noch mit Unlust, verbunden ist. Es wäre gar nicht zu begreifen, wie ein logisch begründetes Urteil jemals ästhetisch werden sollte, es müßte denn einen Übergang vom Begriff zum Gefühle der Lust und Unlust oder vom Verstande zum Gefühl geben: ein Übergang, welcher nur dann möglich wäre, wenn sich beide Vermögen bloß dem Grade nach unterschieden. Sie sind der Art nach verschieden: daher kann das ästhetische Urteil nie logisch begründet sein, der logische Begriff ist weder der Grund noch der Zweck des ästhetischen Urteils.

Auch nicht der Zweck. Denn wenn das ästhetische Urteil einen Begriff bezweckte, so hätte es die Absicht auf Erkenntnis und wäre von dieser Absicht oder diesem Interesse abhängig, also nicht auf ein freies, uninteressiertes Wohlgefallen gegründet und mithin nicht ästhetisch.

Das ästhetische Urteil ist demnach wohl allgemein, aber nicht vermöge eines Begriffs. Die ästhetische Allgemeinheit ist nicht die logische, weil das ästhetische Wohlgefallen von keiner logischen Vorstellung abhängt, da eine solche Vorstellung weder den Grund noch den Zweck eines solchen Wohlgefallens ausmacht. Das ästhetische Urteil hat demnach keine logische Allgemeinheit. Nach seiner logischen Quantität ist es lediglich singular: es gründet sich auf das Gefühl, und das sich fühlende Subjekt ist stets das einzelne. Daher müssen wir beides von dem ästhetischen Urteil behaupten: es gilt für jeden, und es gilt nur für den Einzelnen; das erste ist seine ästhetische, das andere seine logische Geltung, nach der ästhetischen Quantität ist es universell, nach der logischen singular. Vereinigen wir beides: das ästhetische Urteil gilt für jeden als Einzelnen, es gilt für alle Einzelnen, es ist daher gemeingültig, aber hat nicht objektive, sondern subjektive Allgemeinheit. Wie erklärt sich diese Allgemeinheit oder Gemeingültigkeit des ästhetischen Urteils? Es ist ein einzelnes Urteil, weil es nicht auf Begriffen, sondern bloß auf dem Gefühle beruht, das seiner Natur nach singular ist; es ist zugleich ein allgemeines oder gemeingültiges Urteil, sofern das ästhetische Wohlgefallen (Gefühl der Lust oder Unlust) selbst für alle Einzelnen gilt oder sich denselben mitteilen läßt. Also die allgemeine Mitteilbarkeit des ästhetischen Gefühls ist der eigentliche Erklärungsgrund des ästhetischen Urteils. Wie aber kann ein Gefühl allgemein mitteilbar sein? In diesem Punkte liegt, wie sich Kant selbst ausdrückt, „der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks".[1]

Unter welcher Bedingung ist nun ein Gefühl oder ein Wohlgefallen fähig, allen mitgeteilt zu werden? Kein Sonderinteresse ist allgemein mitteilbar, es haftet am Individuum und ist durch dessen Bedürfnisse und Begierden bedingt, die selbst wieder durch die Objekte, worauf sie sich beziehen, empirisch bedingt sind. Hier ist es der empirische Gegenstand selbst, welcher gefällt, nicht bloß die Vorstellung oder Betrachtung desselben. Das Wohlgefallen ist von dem Objekt unmittelbar abhängig, die Beurteilung des letzteren ist abhängig von diesem Wohlgefallen. Wenn wir einen Gegenstand als angenehm be-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 6—9. (Bd. V. S. 211—217.)

urteilen, so müssen wir ihn als angenehm empfunden haben: dieses Gefühl der Lust geht der Beurteilung vorher und ist deren Bedingung. Wenn der Beurteilung das Gefühl der Lust vorhergeht, so ist es nicht von der Betrachtung, sondern vom Dasein des Objekts abhängig, also empirisch bedingt und daher keineswegs allgemein mitteilbar. Soll demnach das Gefühl der Lust mitteilbar für alle sein, so darf es der Beurteilung des Objekts nicht vorhergehen, sondern muß ihr folgen. Wenn aber ein solches Gefühl aus der Beurteilung des Gegenstandes hervorgehen soll, so muß es nicht auf ein Interesse am Gegenstande, sondern allein auf die bloße Betrachtung desselben gegründet sein. Wir können dieses auf die bloße Betrachtung gegründete Gefühl der Lust „kontemplatives Wohlgefallen" oder „kontemplative Lust" nennen.

Was ein Gefühl allgemein mitteilbar macht, ist allein dieser kontemplative Charakter, dieser theoretische Ursprung. In der Betrachtung eines Gegenstandes wirken unsere vorstellenden Kräfte, die das Objekt bildend und begreifend verknüpfen: die bildende Verknüpfung vollzieht die Phantasie, die begreifende der Verstand; jene gibt der Vorstellung die anschauliche, dieser die gesetzmäßige Einheit. In der freien Betrachtung des Gegenstandes müssen diese beiden Vermögen, Verstand und Einbildungskraft, zusammenwirken. Wenn wir das Produkt der Einbildungskraft (anschauliche Vorstellung) mit dem Produkte des Verstandes (Begriff) verbinden, so entsteht das Urteil; Urteile sind immer allgemein mitteilbar, aber die so bestimmten Urteile sind nicht ästhetisch, sondern logisch.

So befinden wir uns mit jenem Gefühle der Lust, welche zur allgemeinen Mitteilung fähig sein soll, zwischen einer Scylla und Charybdis. Wenn wir das Gefühl vor der Betrachtung aufsuchen, so findet es sich empirisch bedingt und darum zur allgemeinen Mitteilung unfähig; wenn wir es nach der Betrachtung aufsuchen, so finden wir das allgemein Mitteilbare nicht mehr als Gefühl, sondern als Urteil und Erkenntnis. Das allgemein mitteilbare Gefühl ist kontemplativ, aber es ist nicht Erkenntnis; es gründet sich auf Betrachtung, aber es ist nicht Einsicht. Also zwischen Kontemplation und Erkenntnis, zwischen Betrachtung und Einsicht finden wir das zur allgemeinen Mitteilung fähige Gefühl. Die Betrachtung besteht in dem Zusammenwirken von Verstand und Einbildungskraft, die Erkenntnis besteht in der Einheit beider Vermögen, im Urteil, welches

die Vorstellung des einen durch den Begriff des anderen bestimmt. Was ist nun Betrachtung ohne Erkenntnis? Offenbar das Zusammenwirken von Verstand und Einbildungskraft ohne die Vereinigung beider im Urteil, eine Verbindung beider, welche die Unterordnung ausschließt: eine solche Verbindung, in welcher beide unabhängig übereinstimmen. Diese Betrachtung ohne Erkenntnis ist das zweckmäßige Verhältnis oder die Harmonie von Verstand und Einbildungskraft. Die Betrachtung ohne die Absicht auf Erkenntnis ist die absichtslose Harmonie von Verstand und Einbildungskraft oder das freie Spiel beider Kräfte.

Das Verhältnis der betrachtenden Gemütskräfte ist demnach kein Urteil, sondern ein bloßer Gemütszustand, der lediglich subjektiv und in Ansehung seiner Beschaffenheit rein menschlich ist. Einbildungskraft und Verstand sind Vernunftkräfte, also ist ihr Verhältnis ein Vernunftzustand: ein Zustand, der nicht diesem oder jenem Individuum angehört, sondern der menschlichen Gemütsverfassung als solcher. Unserer Gemütszustände werden wir durch das Gefühl inne. Wir können sie nur fühlen. Sobald wir sie zu erkennen suchen, sind sie nicht mehr unsere Zustände, sondern unsere Gegenstände. Das Gefühl jener kontemplativen Verfassung, worin Verstand und Einbildungskraft harmonieren, ist das eines rein menschlichen Gemütszustandes, also selbst ein rein menschliches und eben darum allgemein mitteilbares Gefühl: dieses Gefühl erklärt die Allgemeinheit des ästhetischen Urteils.

An dieser Stelle gewinnt die kantische Ästhetik eine ihrer tiefsten Einsichten. Von wo die Analyse des Schönen auch ausgeht, immer wird die tief eindringende Untersuchung auf diesen Punkt hingeführt werden. Hier läßt sich auch der Unterschied zwischen dem ästhetischen und religiösen Gefühl deutlich einsehen: das religiöse gründet sich auf ein Vernunftbedürfnis, das ästhetische auf einen Vernunftzustand; jenes kann nur moralischer Natur sein, dieser nur ästhetischer. Vernunftzustand ist nicht Vernunftkraft, er ist weder ein theoretisches noch ein praktisches Vermögen, überhaupt kein Vermögen, sondern ein Verhältnis der Gemütskräfte. Es ist klar, daß die in der Vernunft vereinigten Kräfte, so verschieden sie sind, doch in einem Verhältnisse zueinander stehen müssen: dieses ist ein Zustand entweder der Harmonie oder der Disharmonie, diesen Zustand perzipieren wir durch das Gefühl, und zwar den der Harmonie durch das Gefühl der Lust, den der Disharmonie durch das der Unlust, dieses Gefühl ist weder

sinnlich noch moralisch, sondern rein ästhetisch. Wenn wir jetzt das Schöne mit dem Angenehmen und Guten vergleichen, so erklärt sich der von beiden verschiedene Umfang seiner Geltung: das Angenehme ist nie allgemeingültig, das Gute ist allgemeingültig vermöge seines Vernunftbegriffs, das Schöne ist allgemeingültig ohne Begriff. Diese ästhetische Allgemeinheit bildet die Quantität des ästhetischen Urteils und die zweite Erklärung des Schönen: „Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt".[1]

3. Die ästhetische Zweckmäßigkeit.

Aus dieser Erklärung folgt eine neue wichtige Einsicht. Das Schöne gefällt „ohne Begriff". Was durch Begriffe gefällt, das gefällt nicht rein ästhetisch. Nennen wir das durch Begriffe bedingte Wohlgefallen „intellektuell", so werden wir jetzt das ästhetische Wohlgefallen von dem intellektuellen ebenso sorgfältig unterscheiden müssen, wie vorher von dem sinnlichen und moralischen.

Was uns gefällt, gilt in irgendeiner Rücksicht als zweckmäßig. Etwas ist zweckmäßig, d. h. es entspricht der Absicht, um deren willen es existiert, es ist aus einer Absicht entstanden, d. h. der Begriff oder die Vorstellung der Sache war die Ursache ihres Daseins: das Objekt selbst ist eine absichtliche Wirkung. Etwas als zweckmäßig beurteilen heißt daher die Absicht seines Daseins aufsuchen. Ist diese gefunden, so ist damit die Zweckmäßigkeit der Sache erkannt. Wenn ich meine Absicht erreicht, meine Aufgabe gelöst, mein Werk glücklich vollbracht habe, so freue ich mich der gelungenen Tat und des guten Erfolges: dieses Gefühl ist auch eine Lust, ein praktisch bedingtes Wohlgefallen. Wenn ich in der Betrachtung fremder Werke der Natur oder der Kunst die ursprünglichen Absichten erkenne und erreicht finde, so gewährt mir der Anblick dieser zweckmäßigen Gebilde ein Gefühl der Befriedigung: diese Lust gründet sich auf die wohlerkannten Zwecke, auf den deutlichen Begriff der Absichten, sie ist um so größer, je deutlicher diese Erkenntnis und dieser Begriff ist: daher ist ein solches Wohlgefallen intellektuell.

Wenn nun das Schöne ohne Begriff gefällt, so ist das ästhetische Wohlgefallen weder praktisch noch intellektuell. Das Schöne gefällt, also ist es zweckmäßig; es gefällt ohne Begriff, also wird es nicht als

[1] Kritik der Urteilskraft. Zweites Moment des Geschmacksurteils, nämlich seiner Quantität nach. § 6—9. (Bd. V. S. 211—219.) Vgl. Buch III. Kap. I. S. 425—427.

zweckmäßig, nicht als absichtliche Wirkung erkannt. Sobald der Begriff der Absicht hinzukommt, erlischt das Gefallen ohne Begriff (das ästhetische Wohlgefallen); hier gilt ganz eigentlich das Goethesche Wort: „Man fühlt die Absicht, und man wird verstimmt". Das Schöne darf nicht gefallen wollen. Was gefallen will, das will nicht bloß betrachtet, sondern begehrt werden, es will uns nicht bloß zur reinen Betrachtung der Form stimmen, sondern Interesse am Gegenstande selbst oder am Dasein des Objekts in uns erregen, also uns, sei es durch Reiz oder Rührung, sinnlich affizieren. Reiz und Rührung sind sinnliche Affektionen, nicht rein ästhetische Wirkungen. Das Objekt wirkt dann nicht durch die Form, sondern durch den Stoff. Wenn sich der Geschmack nur durch solche Wirkungen bestimmen läßt, wenn er gereizt und gerührt sein will und nur für solche Erregungen empfänglich ist, so ist er nicht ästhetisch, sondern roh und barbarisch.

Wird derselbe nicht allein durch die Form, sondern auch durch Reiz und Rührung bestimmt, so ist er nicht rein, sondern sinnlich. Man darf auch in Ansehung des Geschmacks das reine Urteil vom empirischen unterscheiden. Das reine Geschmacksurteil ist bloß formal, das empirische ist material: das erste wird nur durch die Form bestimmt, das andere auch durch sinnliche Empfindungen, die mit der Begierde zusammenhängen. Sobald sich aber mit dem Schönen das Angenehme, mit dem Geschmacke die Sinnenlust vermischt, so sind beide nicht mehr rein ästhetisch, sondern von sinnlichen Interessen abhängig; die rein ästhetische Wirkung darf im Objekt keine andere Ursache haben, als die reine Form im strengsten Sinn des Worts: die Form ohne alles auf die Sinne berechnete Beiwerk. Wenn also das Schöne ohne Begriff gefällt, so ist es zweckmäßig, ohne darum als absichtliche Wirkung zu gelten: es ist zweckmäßig, ohne als zweckmäßig vorgestellt zu werden. In seiner zweckmäßigen Wirkung darf die Vorstellung des Zwecks nicht gegenwärtig sein, denn sie vernichtet die ästhetische Wirkung. Die vorgestellte Zweckmäßigkeit ist die objektive. Wenn nun das Schöne ohne Begriff gefällt, so kann die ästhetische Zweckmäßigkeit in keiner Weise objektiv, sondern bloß subjektiv sein. Wir haben in diesem Punkte schon früher die Grenze zwischen dem ästhetischen und teleologischen Urteil erkannt.

Es ist sehr wichtig, diese Grenze genau zu bestimmen. Hier unterscheidet sich die Kritik der ästhetischen Urteilskraft von den dogmatischen Theorien, die in Ansehung des Schönen bei den Metaphysikern der vor-

kantischen Zeit gegolten hatten. Wenn wir ein Ding als objektiv zweckmäßig beurteilen, so gilt es als eine absichtliche Wirkung: die Absicht, um deren willen es existiert, liegt entweder in ihm selbst oder außer ihm; das Objekt gilt als zweckmäßig in Beziehung entweder auf ein anderes oder auf seinen eigenen Begriff. Wir unterscheiden demnach die objektive Zweckmäßigkeit als äußere und innere. Wenn ein Objekt für ein anderes zweckmäßig ist, so gilt es als Mittel; wenn dagegen der Zweck desselben kein anderer ist als sein Dasein, so existiert das Objekt um seiner selbst willen, es ist zweckmäßig an sich, und wenn sein Dasein diesem seinem Zwecke entspricht, so läßt das Ding nichts zu wünschen übrig: die äußere Zweckmäßigkeit ist die Nützlichkeit, die innere die Vollkommenheit. Ob nun ein Gegenstand als nützlich oder als vollkommen beurteilt wird: beide Urteile sind nur durch den deutlich gedachten Zweckbegriff möglich und um so vollkommener, je deutlicher die vorgestellte Zweckmäßigkeit ist; daher sind solche Urteile in keiner Weise ästhetisch. Das Wohlgefallen, welches sich mit der Betrachtung dieser objektiven Zweckmäßigkeit, d. h. mit der Einsicht in den Nutzen oder in die Vollkommenheit der Objekte verknüpft, ist eine intellektuelle Lust, keine ästhetische.

Vollkommenheit ist ein metaphysischer Begriff. Das Ding erscheint als vollkommen, wenn es dem Begriffe entspricht, der nach unserer Verstandeserkenntnis sein Wesen ausmacht. Nun galt bei den vorkantischen Philosophen der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand für graduell: daher nahmen sie jene als unklaren, verworrenen Verstand und unterschieden demnach in unserer Erkenntnis der Vollkommenheit der Dinge die klare und unklare Form derselben. In die dunkel oder verworren gedachte, d. h. sinnlich vorgestellte Vollkommenheit setzten die deutschen Metaphysiker den Begriff des Schönen. Baumgarten hatte diese von Leibniz eingeführte Lehre systematisch gemacht und ein Lehrgebäude der Ästhetik, das erste dieser Art, darauf gegründet. Jetzt galt das Schöne für wesensgleich mit dem Wahren und Guten und von beiden nur graduell verschieden. Der Unterschied zwischen dem Geschmacks- und Erkenntnisurteil, zwischen dem ästhetischen und intellektuellen Wohlgefallen war aufgehoben oder auf eine nur graduelle Differenz zurückgeführt. Kant entdeckt den spezifischen Unterschied, er widerlegt durch diese Einsicht den ästhetischen Standpunkt der Metaphysiker, insbesondere Baumgartens Lehre und begründet den wesentlichen Unterschied zwischen der Ästhetik und der Metaphysik.

„Es ist von der größten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geschmacks zu entscheiden, ob sich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflösen lasse.“[1]

Das Schöne ist weder von einem Interesse noch von einem Begriff abhängig: es ist mithin gar nicht abhängig, sondern vollkommen frei. Die Schönheit ist unfrei, wenn sie zu irgend etwas dient, sei es um eine Begierde zu befriedigen oder einen Begriff zu versinnlichen. Sie ist ein Objekt bloß der Betrachtung, sie gefällt durch die bloße Form, d. h. durch eine Zweckmäßigkeit, die wir fühlend und betrachtend genießen, ohne den Begriff eines Zwecks damit zu verknüpfen, wir empfinden die ästhetische Wirkung als wohltuend und unsere Gemütskräfte belebend, wir empfinden sie als zweckmäßig, aber nicht als beabsichtigt. Darin besteht die Kausalität des Schönen oder die Relation des ästhetischen Urteils. Aus diesem dritten Moment folgt die Erklärung des Schönen: „Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird“.[2]

4. Die ästhetische Notwendigkeit.

Was allgemein gilt, muß eben darum auch notwendig gelten, nun war die Allgemeinheit des ästhetischen Urteils weder die praktische des Guten noch die theoretische des Wahren, sondern jene subjektive Gemeingültigkeit, die sich aus der Universalität (allgemeinen Mitteilbarkeit) des ästhetischen Gefühls erklärt hat. Dieser Allgemeinheit des ästhetischen Urteils entspricht seine Notwendigkeit, die weder aus praktischen noch theoretischen, weder aus moralischen noch logischen Gründen folgt, sondern aus der Natur des ästhetischen Gefühls. Die Universalität des ästhetischen Urteils war die Geltung desselben für alle Einzelnen, d. h. Gemeingültigkeit. Dieser entspricht der Gemeinsinn. Die ästhetischen Urteile gründen sich auf ein rein menschliches Gefühl, welches wir den ästhetischen Gemeinsinn nennen wollen: darum haben sie exemplarische und in diesem Sinne notwendige Geltung. In dieser Notwendigkeit besteht die „Modalität des ästhetischen Urteils“. Aus diesem vierten Moment folgt die Erklärung: „Schön ist, was

[1] Kritik der Urteilskraft. § 15. (Bd. V. S. 227.)

[2] Ebendas. § 17. Drittes Moment der Geschmacksurteile nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird. § 10—17. (Bd. V. S. 219—236.) Die Lehre von der anhängenden Schönheit und von ihrem Ideale (§ 16 u. 17) werden wir im vierten Kapitel näher erörtern.

ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird".[1]

Die Analytik des Schönen ist vollendet. Fassen wir alles in eine Erklärung zusammen, so ergibt sich die kantische Definition des Schönen: „Schön ist, was ohne Interesse allen durch seine bloße Form notwendig gefällt". Was ohne Interesse gefällt: darin besteht die Eigentümlichkeit des ästhetischen Wohlgefallens (Qualität). Was allen gefällt: darin besteht die ästhetische Allgemeinheit (Quantität). Was durch die bloße Form gefällt: darin besteht die ästhetische Zweckmäßigkeit (Relation). Was notwendig vermöge des ästhetischen Gemeinsinnes gefällt: darin besteht die ästhetische Notwendigkeit (Modalität).

Drittes Kapitel.

Die Analytik des Erhabenen.

I. Die Tatsache des Erhabenen.

1. Das Schöne und Erhabene.

Wir haben mit der vollständigen Analyse des Schönen keineswegs die ästhetische Urteilskraft erschöpft, vielmehr findet eine einfache Beobachtung, daß die Gattung des ästhetischen Urteils verschiedene Arten unter sich begreift, von denen wir nur die eine kennen gelernt haben. Wir können einen Gegenstand rein ästhetisch beurteilen, unser ästhetisches Wohlgefallen ist dabei völlig unintereſſiert, allgemein und notwendig, und doch empfinden wir den Gegenstand nicht als schön. Genau dieser Fall findet statt, wenn wir ein Objekt als erhaben vorstellen. Offenbar wird durch das Prädikat „erhaben" ebensowenig vom Gegenstande erkannt, wie durch das Prädikat „schön", offenbar ist dieses Prädikat ebenfalls rein ästhetisch, allgemeingültig, notwendig und doch ist erhaben etwas ganz anderes als schön. Worin liegt der Unterschied?[2]

Das Schöne gefällt durch die bloße Form, diese aber ist als das freie Objekt unserer ruhigen Betrachtung begrenzt. Nehmen wir dem

---

[1] Kritik der Urteilskraft. Viertes Moment nach der Modalität des Wohlgefallens an den Gegenständen. § 18—22. (Bd. V. S. 236—240.)

[2] Ebendas. Teil I. Abschn. I. Buch II. Analytik des Erhabenen. § 24. (Bd. V. S. 247 ff.)

Gegenstande die Formbegrenzung und maßvolle Einheit, aber lassen ihm alle übrigen ästhetischen Beschaffenheiten: er sei ein Gegenstand unseres uninteressierten, allgemeinen, notwendigen Wohlgefallens: ein solcher Gegenstand ist nicht schön, wohl aber ästhetisch, er ist erhaben. Was ist das Erhabene? Unter welchen Bedingungen wird ein Objekt als erhaben beurteilt, oder wie kommt das ästhetische Urteil zu diesem Prädikate? Das ist die Frage, welche in der „Analytik des Erhabenen" aufgelöst werden soll. Wir erkennen sogleich, daß die ästhetische Gemütsverfassung im Erhabenen eine ganz andere sein wird, als im Schönen. Nur das formbegrenzte Objekt fällt ganz und mühelos in unsere Anschauung, nur ein solches kann Gegenstand einer völlig ruhigen Betrachtung sein, einer solchen Betrachtung, worin unsere Gemütskräfte einfach und spielend übereinstimmen. Im Erhabenen dagegen hat die Betrachtung nicht den Charakter der Ruhe, hier werden nicht, wie beim Schönen, die Gemütskräfte leicht und spielend harmonieren. Wir können voraussehen, daß in der Betrachtung des Erhabenen eine Bewegung unserer Gemütskräfte stattfindet, die erst durch den Streit zur Harmonie kommt. Der ästhetische Vorstellungszustand oder die Harmonie unserer Gemütskräfte ist im Erhabenen ganz anderer Art als im Schönen.[1]

2. Das mathematisch und dynamisch Erhabene.

Das Erhabene ist im Unterschiede vom Schönen das Unbegrenzte oder Formlose. Das Unbegrenzte ist erhaben, nur sofern es ästhetisch beurteilt wird. Nun gehört die Grenze zur Größenbestimmung, diese allein können begrenzt oder unbegrenzt sein: daher ist das Erhabene im Unterschiede vom Schönen quantitativer Natur. Die Größe in der Natur ist sowohl extensiv als intensiv, Größe der Ausdehnung (in Raum und Zeit) und der Kraft: jene ist „mathematisch", diese „dynamisch". Setzen wir nun die Eigentümlichkeit des Erhabenen in die unbegrenzte Größe, so müssen wir das mathematisch Erhabene und das dynamisch Erhabene unterscheiden: jenes ist die erhabene Größe, dieses die erhabene Macht. Zur Beurteilung der Größe gehört der Maßstab, die ästhetische Beurteilung nimmt den ihrigen nicht aus der objektiven Erkenntnis, sondern aus unserer subjektiven Fassungskraft: das Maß der erhabenen Größe ist unsere Anschauung, das der erhabenen Macht unsere Widerstandskraft. In diesem Sinne läßt Kant

[1] Kritik der Urteilskraft. § 23. Bd. V. S. 244–245.

das mathematisch Erhabene auf unsere Intelligenz, das dynamisch Erhabene auf unseren Willen bezogen sein.

Unbegrenzt groß erscheint der ästhetischen Betrachtungsweise dasjenige, womit verglichen jedes ästhetische Maß zu klein ist. Wenn eine Naturgröße jedes Maß unserer Anschauung überbietet, so nennen wir eine solche Erscheinung aus ästhetischen Gründen schlechthin „groß“: wenn eine Naturmacht alle unsere sinnliche Widerstandskraft übersteigt, so ist eine solche Erscheinung „gewaltig“: das mathematisch Erhabene ist das schlechthin Große, das dynamisch Erhabene ist das Gewaltige.[1]

Aus der ästhetischen Beurteilung ist jede objektive Zweckmäßigkeit ausgeschlossen. Es ist möglich, daß etwas in Rücksicht auf einen bestimmten Zweck das richtige Größenmaß so weit übersteigt, daß jener Zweck dadurch zunichte gemacht wird: dann ist die Größe durch Übermaß zweckwidrig, aber ein solches Übermaß ist keine ästhetische Vorstellung, und eine solche zweckwidrige Größe darum nie erhaben. Wenn ein Objekt, mit dem Zwecke seines Daseins verglichen, zu groß ist, so erscheint es als „ungeheuer“; wenn es in Vergleichung mit dem Zwecke, sinnlich vorgestellt zu werden, zu groß ist, so erscheint es als „kolossalisch“. In beiden Fällen liegt die Beurteilung der Größe in ihrer Vergleichung mit einem bestimmten Zweckbegriff, sie ist daher nicht ästhetisch, sondern teleologisch.[2]

Die Analytik des Erhabenen fragt: worin besteht das schlechthin Große und das Gewaltige? Worin liegt der Grund, daß wir solche Objekte vorstellen und als erhaben beurteilen?

3. Die logische und ästhetische Größenschätzung.

Wir nennen eine Erscheinung schlechthin groß, mit welcher verglichen alles andere absolut klein erscheint, oder, was dasselbe heißt, die über alle Vergleichung groß ist. Wenn wir uns zu der Größe der Naturerscheinungen erkennend verhalten, so bestimmen wir dieselbe durch Messung, d. h. durch Vergleichung mit anderen Größen, wir brauchen eine gewisse Größe als Maßstab oder Einheit und erkennen durch die Zählung derselben, wie groß eine gegebene Größe ist. Die Größenschätzung durch Größenvergleichung ist mathematisch und, sofern sie durch Zahlbegriffe geschieht, zugleich logisch. Für eine solche Art der Schätzung sind alle Größen relativ, keine ist über alle Vergleichung oder schlechthin groß, sondern größer oder kleiner in Rücksicht auf die

[1] Kritik der Urteilskraft. § 24. (Bd. V. S. 246.)

[2] Ebendas. § 26. (S. 252ff.)

mit ihr verglichene Größe. Je nachdem man den Maßstab wählt, erscheint das Kleine groß und das Große klein; nach der zu schätzenden Größe bestimmen wir den Maßstab oder die messende Größeneinheit, sie kann ein Fuß, eine Meile, der Durchmesser der Erde usw. sein. In Beziehung auf den Menschen erscheint die Erde groß; mit der Größe des Planetensystems verglichen, erscheint sie klein, wie dieses selbst klein erscheint in Vergleichung mit den zahllosen Sonnenwelten usw. Die teleskopischen und mikroskopischen Betrachtungen belehren uns auf eine sehr anschauliche Weise über die relative Größe aller Erscheinungen, jene lassen uns die große Welt, die wir bewohnen, in verschwindender Kleinheit erscheinen, diese zeigen uns in ungeahnter Größe, was wegen seiner Kleinheit kaum wahrzunehmen war. Daher gibt es für unsern Verstand und seine bestimmende Urteilskraft nichts schlechthin Großes oder Erhabenes, da er jede gegebene Größe logisch und mathematisch beurteilt, durch Zählung oder Messung erkennt und niemals aufhört, gegebene Größen zu vergleichen: er kennt daher nur relative, nicht absolute Größen, d. h. solche, die über alle Vergleichung groß sind, oder mit denen verglichen alles andere klein ist.[1]

Nun ist jede Größenbetrachtung zugleich Größenschätzung. Wenn es für jene etwas schlechthin Großes geben soll, so darf diese nicht die logische oder mathematische, sondern muß eine solche sein, deren Maßstab oder Grundmaß nicht durch Zahlbegriffe bestimmt werden kann. Ein solches Grundmaß ist die subjektive Fassungskraft unserer Anschauung: die Beurteilung gegebener Größen nach diesem Maßstab die ästhetische Größenschätzung, die (nicht durch den Verstand, sondern) durch unsere Einbildungskraft geschieht und kein bestimmendes, sondern ein reflektierendes Urteil enthält. Die Einbildungskraft nimmt sich selbst zum Maßstab und beurteilt daher eine Erscheinung, deren Größe durch dieses Maß nicht gefaßt werden kann, oder mit welcher verglichen, alles Maß unserer Einbildung zu klein ist, als schlechthin groß. Um eine gegebene Größe anschaulich oder bildlich vorzustellen, müssen wir die einzelnen Teile derselben nicht bloß einen nach dem andern auffassen, sondern auch alle zusammenfassen: wenn mit der Auffassung (Apprehension) die Zusammenfassung (Komprehension) gleichen Schritt hält, so liegt das Bild der Größe völlig in der Fassungs- und Vorstellungskraft unserer Phantasie. Die Auffassung

[1] Kritik der Urteilskraft. A. Vom mathematisch Erhabenen. § 25 u. 26. (S. 248—252.)

der Teile kann ins Unendliche fortgehen, nicht ebenso deren Zusammenfassung, die, je weiter jene vorrückt, um so schwieriger ihr nachkommt und zuletzt eine Grenze erreicht, die sie nicht mehr zu überschreiten vermag. Hier ist die Schranke der Einbildungskraft, sie bezeichnet das Maximum ihres Fassungsvermögens oder „das ästhetisch größte Grundmaß der ästhetischen Größenschätzung". Eine solche Schranke gibt es in der logischen und mathematischen Größenschätzung nicht, der Verstand kann in der Auffassung und Zusammenfassung der Größen, der wachsenden wie der abnehmenden, ins Unendliche fortschreiten, da es ihm nicht um das Bild der Größe, sondern um ihren arithmetischen (algebraischen) Begriff oder ihre Gleichung zu tun ist. Das Maß der Einbildung oder das Grundmaß der ästhetischen Größenschätzung ist das Bild des Objekts. Wenn die Auffassung seiner Teile weiter geht, als deren Zusammenfassung, die letztere also das Bild des Objekts nicht zustande bringen kann, so ist das Maß unserer Einbildungskraft überschritten. Ein solches Objekt nun, dessen Größe bildlich vorzustellen unsere Phantasie sich vergeblich bemüht, oder in Vergleichung mit welchem jedes Bild, d. h. das Grundmaß unserer ästhetischen Größenschätzung zu klein ist, erscheint als schlechthin groß.[1]

4. Widerstreit und Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft.

Nun fordert die Vernunft kraft jener Idee der Einheit und des Ganzen, die sie unserer Erkenntnis zum Ziel setzt, daß wir jedes Objekt in seiner Totalität vorstellen, also auch das Bild desselben vollenden; aber diese Forderung kann die Einbildungskraft nicht erfüllen. Hieraus entsteht in uns ein Widerstreit zwischen Sollen und Können, zwischen Vernunft und Einbildungskraft, ein Mißverhältnis unserer Gemütskräfte, dessen erste Empfindung nur die unseres Unvermögens oder das Gefühl der Unlust sein kann. Wir fühlen die Ohnmacht unserer Einbildungskraft, unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens und damit die unserer Sinnlichkeit überhaupt; wir erscheinen uns selbst als Sinnenwesen unendlich klein und nichtig in der Vergleichung mit dem schlechthin Großen. Aber indem wir als Sinnenwesen vor uns selbst gleichsam verschwinden und in den Staub sinken, offenbart sich darin zugleich unsere höhere Natur, denn wir selbst sind es, denen ihre eigene Sinnlichkeit unendlich klein und nichtig erscheint: also müssen wir unendlich mehr sein, als bloß sinnliche Wesen, es muß uns ein der sinn-

---

[1] Kritik der Urteilskraft. § 26. (S. 252—256.)

lichen Natur schlechterdings überlegenes Vermögen inwohnen, welches kein anderes als unsere übersinnliche Natur oder die reine Vernunft selbst sein kann. Wenn wir uns selbst als Sinnenwesen vernichtet fühlen, so fühlen wir uns eben dadurch als übersinnliche, intelligible, vernünftige oder rein moralische Wesen, weil wir sonst unsere eigene Nichtigkeit nicht empfinden oder derselben *inne* sein könnten. Wären wir nur sinnliche Wesen, so könnten wir nicht vor uns selbst als solche erscheinen und die Nichtigkeit unserer sinnlichen Natur durchschauen. Die Ohnmacht unserer Sinnlichkeit und ihres Einbildungsvermögens fühlen wir nur kraft unserer übersinnlichen Natur und unserer reinen Vernunft. In der Ohnmacht der ersten fühlen wir die Macht der zweiten.

Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen, diese lassen sich nicht sinnlich vorstellen, daher kann der Vernunft die Einbildungskraft nicht gleichkommen; eben darin offenbart sich das Vermögen der reinen Vernunft, daß ihre Begriffe von keiner sinnlichen Vorstellung gefaßt werden können, daß es von ihnen kein Bild noch Gleichnis gibt. Wenn daher die Einbildungskraft nicht zu leisten vermag, was die Vernunft fordert, so besteht eben darin das *richtige* Verhältnis beider: dieses Nichtkönnen der Einbildungskraft ist ihre der Vernunft angemessene Haltung. Jede Übereinstimmung mit der letzteren wäre ein Widerspruch in der Natur dieser Vermögen, daher gibt es zwischen Vernunft und Einbildungskraft keine tiefere Übereinstimmung, als wenn diese die Schranke ihrer Kraft, ihr Unvermögen und ihre Ohnmacht empfindet. Nicht daß sie unvermögend ist, sondern daß sie ihr Unvermögen *empfindet*, macht die Einbildungskraft konform der Vernunft. Wir empfinden das Unvermögen unserer Einbildungskraft, ihren Widerstreit mit der Vernunft, ihre Unfähigkeit zu leisten, was jene fordert: diese erste Empfindung ist ein Gefühl der Unlust. Aber indem wir dieses Unvermögen der Einbildungskraft *fühlen*, so fühlen wir uns eben dadurch als reine Vernunft, die durch ihre Ideen fassen kann, was bildlich vorzustellen die Einbildungskraft schlechterdings nicht vermag: diese unterwirft sich der Vernunft, erkennt deren Überlegenheit und stimmt eben dadurch mit derselben überein. Was wir jetzt empfinden, ist die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft: diese zweite Empfindung ist ein Gefühl der Lust, vermittelt durch jenes erste Gefühl der Unlust.[1]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 26 u. 27. (S. 256—266.)

II. Die Erklärung des Erhabenen.

1. Das erhabene Subjekt.

Die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft besteht darin, daß die Vernunft als das höhere, der sinnlichen Vorstellung unendlich überlegene Vermögen anerkannt wird. Jedes andere Verhältnis wäre Disharmonie. Wir empfinden die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft, sobald wir unser übersinnliches Wesen oder unsere reine Intelligenz erhaben fühlen über unsere Sinnlichkeit: dieses Gefühl ist das Erhabene. Es ist auch ein Gefühl der Lust, auch ein ästhetisches Wohlgefallen und eine Folge reiner Betrachtung, die sich auf die Harmonie unserer Gemütskräfte gründet, aber hier besteht die Harmonie nicht zwischen Einbildungskraft und Verstand, sondern zwischen Einbildungskraft und Vernunft: diese Übereinstimmung ist die Überlegenheit der Vernunft und das Gefühl derselben die erhabene Gemütsstimmung. Das Erhabene ist daher unsere Gemütserhebung. Wir nennen erhaben auch in objektiver Hinsicht nur, was uns durch seine bloße Betrachtung in diese Gemütsstimmung versetzt. Erhaben ist, was uns erhebt. Das Erhabene im kantischen Sinn ist allein das Erhebende.

Erhebend sind diejenigen Objekte, in deren freier Betrachtung sich unsere Vernunft über unsere Sinnlichkeit erhebt, oder (was dasselbe heißt) deren reine Betrachtung niemals durch unsere sinnliche Vorstellungskraft zustande kommt: das sind solche Objekte, deren Größe jeden sinnlichen Maßstab übertrifft, sowohl das Kräftemaß unserer Einbildung als das unseres sinnlichen Widerstandes. Diese Objekte sind schlechthin groß und gewaltig. Solche Erscheinungen erheben uns; darum erscheinen sie uns erhaben: das Große ist das Erhabene im mathematischen, das Gewaltige das im dynamischen Sinn. Vergleichen wir damit die kantischen Erklärungen, so sind dieselben jetzt völlig einleuchtend: „Erhaben ist das, was über alle Vergleichung groß ist". „Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist." „Erhaben ist, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft." „Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt." „Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu

denken." In der Betrachtung des Erhabenen wird die Gewalt der Vernunft über die Sinnlichkeit durch die Einbildungskraft ausgeübt.[1]

Der Kern in allen diesen Erklärungen ist derselbe. Sie bezeichnen ein Objekt, in dessen bloßer Betrachtung jedes beschränkte Vermögen niedersinkt, seine Ohnmacht erkennt, und eben deshalb das unbeschränkte Vermögen der Vernunftfreiheit sich erhebt. Das Bewußtsein dieser Freiheit ist eigentlich moralisch, die bloße Betrachtung ist rein ästhetisch. Wenn wir in der bloßen Betrachtung unserer Vernunftfreiheit innewerden, so ist dieses Bewußtsein oder diese Wahrnehmung der eigenen Unendlichkeit ästhetisch: es ist die Einbildungskraft im Gefühl ihres Unvermögens, die jenes Bewußtsein in uns erweckt.

Hieraus erklärt sich, warum im Erhabenen unsere Betrachtung nicht, wie im Schönen, ruhig ist, sondern bewegt. Die Harmonie der Gemütskräfte ist hier nicht einfach und positiv, wie im Schönen die Übereinstimmung zwischen Einbildungskraft und Verstand. Im Erhabenen wird das sinnliche Vermögen überwältigt und niedergeworfen, um das übersinnliche zu erheben und aufzurichten. Das für die Einbildungskraft Überschwängliche ist gesetzmäßig für die Vernunft. Das Gemüt wird abgestoßen und angezogen, das Gefühl des Erhabenen ist daher der schnelle Wechsel dieser beiden Gemütsbewegungen, es ist eine aus Unlust entspringende Lust, eine in Harmonie sich auflösende Dissonanz, wir fühlen uns unendlich klein und gerade dadurch unendlich groß. Genau so beschreibt Faust das erhabene Gefühl, welches ihm die Erscheinung des Erdgeistes erweckt hat: „In jenem sel'gen Augenblicke ich fühlte mich so klein, so groß!" Diese Gemütsbewegung in der bloßen Betrachtung eines Objekts hat denjenigen ästhetischen Charakter, welcher das eigentliche Wesen des Erhabenen ausmacht. So gelangen wir zur letzten Erklärung des Erhabenen. Vorher wurde gesagt: erhaben ist, was uns erhebt, die erhebenden Objekte sind die erhabenen.

Aber genau genommen sind es nicht die Objekte, die uns erheben, sondern unsere Betrachtung derselben, d. h. wir selbst erheben in dieser Betrachtung unsere Vernunft über unsere sinnliche Vorstellungskraft und bringen dadurch diese beiden Vermögen in ihr richtiges Verhältnis, d. h. in Harmonie. Also müssen wir, genau genommen, erklären: erhaben ist, was sich über das sinnliche Dasein erhebt. Zu dieser Erhebung ist nur die reine Vernunft in einem Sinnenwesen

[1] Kritik der Urteilskraft. § 25. (S. 248, 250.) Allg. Anmkg. zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile. (S. 267—268.)

fähig, nur der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen kann sich wahrhaft erheben. Darum ist das wahrhaft Erhabene nur der Mensch im Triumphe seiner moralischen Kraft über das sinnliche Vermögen und Dasein. In diesem Triumph erscheint das rein moralische Wesen des Menschen, und diese Sphäre unserer Freiheit ist das eigentliche Gebiet des Erhabenen. Nicht die Natur als solche ist erhaben, sondern allein der Mensch in seiner Erhebung, die als solche immer moralischer Natur ist. „Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns, dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfließt) außer uns überlegen zu sein, uns bewußt werden können.[1] So nimmt Schiller das Erhabene, wenn er den Astronomen zuruft: „Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume, aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht!"

2. Die Subreption.

Die Einsicht in die eigentliche Natur des Erhabenen ist zunächst nicht ästhetisch, sondern kritisch. Man muß das Gefühl des Erhabenen genau analysieren, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen. Das ästhetische Gefühl analysiert nicht sich selbst. Die Zergliederung ist Sache der Kritik. Jenes ist in die Betrachtung seines Gegenstandes vollkommen versenkt und nimmt darum für objektive Erhabenheit, was im Grunde nur subjektive ist. So ist das Gefühl des Erhabenen in einen Schein gehüllt und in einer Täuschung befangen, welche erst die kritische Untersuchung des Geschmacks entdeckt und vernichtet: dieser Schein ist auch eine unvermeidliche Illusion, nicht in logischer, sondern in ästhetischer Rücksicht. Das Gefühl des Erhabenen ist eine durch Unlust bedingte Lust, eine negative Lust, die wir am besten Bewunderung nennen. Was uns mit Bewunderung und Achtung erfüllt, ist nicht das Sinnenobjekt, sondern die in uns entbundene Vernunftfreiheit, die Idee der Menschheit, die sich unwillkürlich in der Betrachtung solcher Objekte erhebt, welche vorzustellen kein sinnliches Vermögen ausreicht, und vor denen unser sinnliches Dasein gleichsam versinkt. Weil wir in dieser Betrachtung bloß in das Objekt versenkt sind und nicht zugleich uns selbst beobachten (was nicht mehr ästhetisch, sondern kritisch wäre), so gewinnt unwillkürlich das Objekt den Schein des Erhabenen. Wir leihen dem letzteren den erhabenen und bewunderungswürdigen Cha-

[1] Kritik der Urteilskraft. B. Vom Dynamisch-Erhabenen in der Natur. § 28. (S. 264.) Vgl. 25 u. 26. (S. 248 u. 255.)

rakter, welchen in der Betrachtung desselben unsere eigene übersinnliche Natur offenbart: dieses Leihen oder diese unwillkürliche Unterschiebung nennt Kant eine „gewisse Subreption“. „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Objekt, statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.“ Es liegt in der Natur des Erhabenen, daß es die Sinnlichkeit zurückstößt und unter allen ästhetischen Vorstellungen am wenigsten auf die Sinne eingeht, daher auch am wenigsten sich mit solchem Beiwerk bekleidet, welches die letztere gewinnt und anzieht. Das wahrhaft Erhabene ist nie reizend: sein Charakter ist großartige Einfalt, so ist auch der Stil, in dem es dargestellt sein will.[1]

3. Das erhabene Objekt.

Wenn uns die kantische Analytik des ästhetischen Urteils lehrt, daß es im Grunde keine objektive Erhabenheit gibt, so ist diese Erklärung bloß auf die Erscheinungen der Natur oder Sinnenwelt zu beziehen und nicht so zu verstehen, als ob jener Schein des Erhabenen, den wir ihnen leihen, eine willkürliche Erdichtung wäre. Vielmehr gibt es gewisse Erscheinungen, die uns entweder durch ihre Größe, wie der gestirnte Himmel, das Weltmeer usw., oder durch ihre Gewalt, wie Gewitter, Orkane, Erdbeben, Meeresstürme usw. nötigen, sie als schlechthin groß und gewaltig vorzustellen, weil sie das Maß unserer sinnlichen Vorstellungs- und Widerstandskraft absolut übersteigen, wir müssen in der bloßen Betrachtung solcher großen und gewaltigen Objekte die Ohnmacht unserer Sinnlichkeit fühlen, uns durch dieses Gefühl und die freie Betrachtung über die Schranken unserer sinnlichen Natur erheben und dadurch unserer Freiheit oder des unbeschränkten Vermögens unserer Vernunft innewerden.

Aus dieser Erhebung entspringt jenes „begeisterte Wohlgefallen“, das wir als das Gefühl des Erhabenen bezeichnen, nur in der Betrachtung solcher Objekte empfinden und daher notwendig mit der Vorstellung derselben verknüpfen. „Die Qualität des Gefühls des

[1] Kritik der Urteilskraft. § 27. (Bd. V. S. 207—208.) B. Vom Dynamisch-Erhabenen in der Natur. § 28. (S. 260—264.) Allg. Anmkg. zur Exposition usf. (S. 275.)

Erhabenen ist: daß sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darin doch zugleich als zweckmäßig vorgestellt wird, welches dadurch möglich ist, daß das eigene Unvermögen das Bewußtsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjekts entdeckt, und das Gemüt das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurteilen kann."[1] Die Notwendigkeit dieses ästhetischen Urteils folgt aus dem bestimmten Verhältnis unserer Gemütskräfte, das in der Einrichtung unserer Vernunft selbst begründet ist und von dem die Möglichkeit aller ästhetischen Betrachtung abhängt. Darin liegt der tiefste Grund, warum die letztere den Charakter der Gemeingültigkeit und Notwendigkeit hat. „In dieser Modalität der ästhetischen Urteile, nämlich der angemaßten Notwendigkeit derselben liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urteilskraft. Denn die macht eben an ihnen ein Prinzip a priori kenntlich und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in welcher sie sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzes (nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines feineren Gefühls) begraben bleiben würden, um sie und vermittelst ihrer die Urteilskraft in die Klasse derer zu stellen, welche Prinzipien a priori zum Grunde haben, als solche aber sie in die Transzendentalphilosophie hinüberziehen."[2]

Das Gefühl des Erhabenen ist Kraft- und Freiheitsgefühl, das nur aus unserem eigensten Wesen hervorgehen und durch kein Objekt der Welt gemacht werden kann, wohl aber durch gewisse Objekte, die wir als schlechthin groß und gewaltig vorstellen müssen, hervorgerufen wird. Kraft wird durch Kraft geweckt. Unsere moralische Kraft ist unbeschränkt, unsere sinnlichen Kräfte sind beschränkt: sie sind, mit jener verglichen, absolut nichtig, jene ist, mit ihnen verglichen, absolut groß. Wir empfinden die Größe der einen durch die Nichtigkeit der anderen, und umgekehrt. Je tiefer daher alle Kräfte unserer sinnlichen Natur niedergeschlagen werden, um so höher und mächtiger erhebt sich das Gefühl unserer Freiheit und moralischen Kraft. Nun sind es die gewaltigen und unwiderstehlichen Mächte der Natur, gegen welche alle sinnlichen Menschenkräfte vergeblich aufgeboten werden, und deren Anblick uns die Nichtigkeit der letzteren und ihres Widerstandes so fühlbar macht, daß eben dadurch das moralische Kraft- und Freiheitsgefühl geweckt wird. Die Vorstellung der erhabenen Naturkräfte weckt die erhabene Willenskraft. Das dynamisch Erhabene außer uns weckt das

[1] Kritik der Urteilskraft. § 27. (S. 259.) — [2] Ebendas. § 29. (S. 266.)

moralisch Erhabene in uns und ruft dadurch unser höchstes Kraftgefühl hervor.

Die drohenden und zerstörenden Naturgewalten, die jedes menschlichen Widerstandes spotten und deshalb unsere Furcht erregen, diese furchtbaren Mächte der Natur sind recht eigentlich im dynamischen Sinn erhaben. Aber das Erhabene ist ein Objekt freier Betrachtung, und es gibt keinen Affekt, der für die Gemütsfreiheit erdrückender und tötlicher wäre, als die Furcht. Man kann das Erhabene durch die Furcht so wenig empfinden, wie das Schöne durch den Appetit. Daher wird der Anblick jener furchtbaren Mächte nur dann mit dem Gefühl des Erhabenen verknüpft sein, wenn man sie nicht fürchtet. Nur suche man diese Furchtlosigkeit nicht etwa in dem behaglichen Gefühle der Sicherheit vor der Gefahr, die von uns glücklicherweise so weit entfernt ist, daß wir nicht nötig haben, sie zu fürchten. Das heißt die Furcht nicht überwinden, sondern genießen und den Zustand derselben, weil man für den eigenen Leib nicht zu zittern braucht, auf die ruhigste oder angenehmste Art in der Phantasie erleben. Der Gefahr Trotz bieten und die Zerstörung unseres leiblichen Daseins nicht fürchten, sondern die unzerstörbare moralische Kraft dagegen einsetzen und sich mit diesem Aufschwunge des Gemüts über das ganze Reich der vergänglichen Dinge erheben: darin besteht der wahrhaft erhabene, unerschütterliche und freie Willenszustand, wie jenes Kraft- und Freiheitsgefühl, das wir nur im Anblick vernichtender Gewalten, sei es in Wirklichkeit oder in der Phantasie, erleben. Wenn wir sie in der Phantasie erleben, so sind wir in die Betrachtung des Objekts dergestalt versenkt, daß wir unseren inneren, durch ihren Anblick hervorgerufenen Zustand nicht erkennen und darum unsere Erhabenheit für die ihrige ansehen. So entsteht das dynamisch Erhabene oder so verwandelt sich die furchtbare Naturerscheinung in eine erhabene. „Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann.“[1]

Wenn wir nun jenes Kraft- und Freiheitsgefühl, das durch den Anblick furchtbarer Erscheinungen hervorgerufen wird und mitten in der Gefahr über ihr steht, nicht bloß in der Phantasie erfahren, sondern

[1] Kritik der Urteilskraft. B. Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur. § 28. (S. 260–262.)

in der Wirklichkeit bewähren, so sind wir selbst erhaben, und was allen erhabenen Erscheinungen zugrunde liegt und ihr Wesen ausmacht, erscheint jetzt selbst als ein Gegenstand, dessen Erhabenheit jedem, auch ohne alle Kultur des ästhetischen Urteils, auf der Stelle einleuchtet. Es gibt demnach Objekte, die erhaben sind und als erhabene Erscheinungen ohne alle Subreption beurteilt werden: wir finden sie nicht in der Natur, sondern in der moralischen Welt, ihre Erhabenheit ist nicht dynamischer, sondern moralischer Art und erscheint in solchen Menschen, die das wirklich sind und tun, was wir im ästhetischen Gefühl des Erhabenen bloß vorstellen und phantasieren.

Das nächste und treffende Beispiel, welches Kant wählt, um seine Lehre von der objektiven Erhabenheit auch im Hinblick auf die wilden Völker zu bestätigen, ist die kriegerische Tapferkeit, der Heldenmut, welchen der Krieg braucht und erzeugt, und den alle Völker, die rohesten wie die zivilisiertesten, mit Recht als eine erhabene Erscheinung betrachten, weil die Gefahr ihn nicht schreckt und die Aufopferung des Lebens ihm nichts kostet. Obgleich unser Philosoph kein Freund der Kriege war und in dem ewigen Frieden das erhabenste Ziel der Menschheit erblickte, hat er doch wegen der Todesverachtung, welche der Krieg mit sich bringt, die ästhetische Erhabenheit des letzteren im Gegensatz zu den Schwächen langer Friedenszustände vollständig zu würdigen gewußt. Für das ästhetische Urteil ist der Feldherr immer erhabener als der Staatsmann. „Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren er ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Frieden den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.“[1] Man ist an die Worte des Chors in der Braut von Messina erinnert:

> Denn der Mensch verkümmert im Frieden,
> Müßige Ruh ist das Grab des Muts,
> — — — — — — — — — —
> Aber der Krieg läßt die Kraft erscheinen,
> Alles erhebt er zum Ungemeinen,
> Selber dem Feigen erzeugt er den Mut.

[1] Kritik der Urteilskraft. § 28. (S. 261—263.)

Auch jenes erhabene Gefühl, welches der Anblick zerstörender Naturgewalten in uns weckt und zurückläßt, hat Schiller völlig im Geiste Kants dargestellt, wie er uns die Feuersbrunst und die Gemütsstimmung schildert, womit der seiner Habe völlig beraubte Mensch auf die leergebrannte Stätte hinblickt: „Müßig sieht er seine Werke und bewundernd untergehen!"

Nun ist die Vorstellung jener moralischen Kraft, welche nicht bloß zum subjektiven Gefühl des Erhabenen gehört, sondern in dem objektiven Charakter desselben erscheinen und ausgedrückt sein will, notwendig mit der Idee des sittlichen Endzwecks verbunden. „Also muß das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, dem Intellektuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen."[1] Daher ist es die von der Idee der Freiheit und Menschenwürde erfüllte Gesinnung und Tatkraft, die im genauesten Sinn den erhabenen Charakter und Gegenstand ausmacht. Der gute Wille ist als solcher kein wahrnehmbares, also auch kein ästhetisches Objekt, doch wird er das letztere, wenn er als Kraft erscheint, als feuriger Tatendrang, der ihn zu handeln nötigt. Dann ist das Gute nicht bloß Maxime, sondern Affekt, nicht bloß ideale Willensrichtung, sondern ein von den höchsten Zwecken der Menschheit ganz ergriffener Gemütszustand: es ist nicht bloß Gesinnung, sondern Begeisterung oder Enthusiasmus. „Die Idee des Guten mit Affekt heißt der Enthusiasmus. Dieser Gemütszustand scheint erhaben zu sein, dermaßen, daß man gemeiniglich vorgibt, es könne ohne ihn nichts Großes ausgerichtet werden."[2]

Der Enthusiasmus ist nicht Schwärmerei: jener ist ein erhabener, diese ein kranker Gemütszustand; der Enthusiast erhebt seine Einbildungskraft über die Sinnenwelt und lebt mit ganzer Seele für die Verwirklichung der Ideen oder die Aufgaben der übersinnlichen Welt, der Schwärmer dagegen verliert sich brütend und grüblerisch in die Geheimnisse der Geisterwelt und verwandelt sie in imaginäre Objekte, die er wahrzunehmen sich einbildet; die Phantasie des ersteren ist zügellos, die des anderen regellos; jener mit seiner ungefesselten Einbildungskraft kann die wirkliche Welt und ihre Gesetze vergessen, dieser dagegen wird mit seiner verkehrten Einbildung dieselbe verfälschen, daher läßt sich der Enthusiasmus mit dem Wahnsinn, die Schwär-

[1] Kritik der Urteilskraft. Allg. Anmkg. zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile. (S. 274.) — [2] Ebendas. (S. 271—272.)

merei mit dem Wahnwitz vergleichen. In dieser Würdigung des Enthusiasmus und der Schwärmerei begegnen uns in der Kritik der Urteilskraft dieselben Ansichten wieder, die wir in dem Versuch „über die Krankheiten des Kopfs“ und in der Satyre „Träume eines Geistersehers“ usw. kennen gelernt haben.[1]

Wie das Gefühl des Erhabenen ein begeistertes Wohlgefallen, so ist der Enthusiasmus die begeisterte gute Gesinnung. Was die Begeisterung von der rein moralischen Gesinnung unterscheidet, ist der Affekt, der durch seine fortreißende Kraft die Gesinnung in unwillkürliche Handlung verwandelt und darum ästhetisch wirkt, aber zugleich durch seine blinde, ungestüme Art die Überlegung beeinträchtigt und die Gemütsfreiheit hemmt. Man muß die Affekte wohl von den Leidenschaften unterscheiden, womit man sie nur zu häufig verwechselt hat: jene sind Gefühls- oder Empfindungszustände, diese dagegen Begehrungszustände; der Affekt bestimmt die Temperatur und Triebkraft des Willens, die Leidenschaft die Richtung und das Objekt desselben; jener kann das Gute stürmisch und unüberlegt verfolgen, diese ergreift und verfolgt ihre unsittlichen Zwecke mit voller Absicht und Überlegung. Daher wird im Affekt die Freiheit des Gemüts nur gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben. Unwille und Zorn sind Affekte, Haß und Rache sind Leidenschaften.[2]

Je affektloser und freier (im moralischen Sinne) das Gemüt ist, um so erhabener erscheint der Charakter, wenn diese Affektlosigkeit sich in seiner Handlungsweise darstellt. Eine solche ruhige Erhabenheit nennt unser Philosoph edel und bewunderungswürdig. Die Leidenschaft ist nie erhaben, die Affekte können es sein, wenn sie feuriger, tatkräftiger, rüstiger Art sind, wie die „wackeren Affekte“, welche Kant von den „schmelzenden“ unterscheidet. Es gilt die gute Sache, welche affektvoll ergriffen und gewollt wird. So kann der Unwille und Zorn über das Schlechte, selbst die Verzweiflung darüber, wenn sie entrüstet und nicht etwa verzagt ist, einen erhabenen Eindruck machen. In solchen Affekten erscheint die Kraft zum Guten mit dem Bewußtsein ihrer siegreichen Macht über den Widerstand des Schlechten. Mit Recht redet man von einem edlen Zorn und einer edlen Entrüstung.[3] Wie erhaben

---

[1] Kritik der Urteilskraft. (S. 275.) Vgl. dieses Werk. Bd. IV. (5. Aufl.) Buch I. Kap. XVI. (S. 279—283.)

[2] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Buch II. Allg. Anmkg. usw. (S. 272 Anmkg.) — [3] Ebendas. (S. 273.)

hat Schiller diese Affekte empfunden! Wie ergreifend und herrlich haben die beiden Freunde des Dichters, Dannecker und Goethe, uns den Ausdruck derselben dargestellt!

Nur die tapferen Affekte des Guten sind erhaben, nie die schmelzenden, da diese unsere Kraft zum Guten, wie unsere Widerstandskraft gegen das Böse und die Übel der Welt nur als Ohnmacht und alles Vertrauen darauf mit Unlust empfinden, woraus ein weicher, leicht rührbarer und gerührter Seelenzustand hervorgeht, der nie eine erhabene, doch in der Form der Frömmigkeit und des Gottvertrauens eine schöne Sinnesart zeigen kann, aber als Hang zur Rührung in eine völlig wertlose Empfindelei ausartet. Wie der Enthusiasmus durch seine moralische Tatkraft von aller Schwärmerei, durch die ungestüme Macht seines Affekts von der Besonnenheit der rein moralischen Gesinnung, durch die Uneigennützigkeit seiner affektvollen Empfindung von aller Leidenschaft, so ist er durch die Energie und Tüchtigkeit seiner Affekte von aller Empfindsamkeit oder Sentimentalität unterschieden. Wie die Schwärmer, so sind auch die sentimentalen Leute nicht Enthusiasten, sondern Phantasten: beide nehmen Objekte, die nur in ihrer Phantasie sind, für wirkliche Dinge; jene sehen Geister, wo keine sind und sein können, diese täuschen sich nicht bloß über die Macht, sondern auch über die Existenz der Übel, sie halten die wirklichen für unüberwindlich und die eingebildeten für wirklich: daher befinden sie sich mit Vorliebe in schmerzlich gerührter Stimmung und genießen ihre kraftlosen und weichen Affekte als die Vorzüge feiner und gefühlvoller Seelen.[1]

Die erhabene Gemütsart steht im Gegensatze gegen die zahlreichen Mächte der Welt, die dem Guten widerstreben, und das tiefe und schmerzliche Gefühl dieses Kontrastes kann sie dergestalt beherrschen, daß sie sich isoliert und von der Welt zurückzieht. Nun ist die Frage: ob „die Absonderung von aller Gesellschaft auch als etwas Erhabenes anzusehen sei?" Es wird also gefragt: ob mit den Affekten erhabener Charaktere auch eine gewisse Art des Weltschmerzes oder der pessimistischen Stimmung sich vertragen könne? Da man die großen Denker heutzutage auf den Pessimismus zu untersuchen pflegt, so sollte man bei Kant nicht übersehen, wie er in seiner Kritik der Urteilskraft diese Frage gestellt und beantwortet hat. Sie lautet in der kürzesten Form: gibt es eine erhabene Misanthropie? Menschen-

[1] Kritik der Urteilskraft. S. 272—273.)

haß und Menschenscheu sind nie erhaben, jener ist eine häßliche Leidenschaft, diese ein furchtsamer und verächtlicher Affekt. Es kann daher nur von einer solchen Misanthropie die Rede sein, welche sich mit der Philanthropie nicht bloß verträgt, sondern aus ihr hervorgeht: d. i. eine solche, die nicht das Wohlwollen für die Menschen, nur das Wohlgefallen an ihnen nach einer langen und traurigen Erfahrung verloren hat.

Der Gegenstand dieser Erfahrung sind die wirklichen Übel, die nicht etwa das Schicksal über uns verhängt, sondern welche die Menschen sich gegenseitig antun, und die aus ihren feindseligen Gesinnungen, d. h. aus der häßlichen Misanthropie entspringen. Aus dem grundsätzlichen Wohlwollen folgt eine grundsätzliche Antipathie wider jene gehässigen Gesinnungen, die das Gegenteil aller Menschenliebe ausmachen und in der Menschenwelt ebenso weit verbreitet als tief eingewurzelt sind. Die Leiden, welche das Schicksal uns zufügt, erwecken schmerzliche und mitleidige Affekte, die schmelzender, aber nicht erhabener Art sind, wogegen diejenigen Leiden, welche die menschliche Bosheit und Schlechtigkeit verursacht, energischen Unwillen und jene grundsätzliche Antipathie hervorrufen müssen, die zu den rüstigen Affekten gehört und den Eindruck einer erhabenen Trauer macht. Wenn Saussure von einer Alpengegend in Savoyen sagt: „es herrscht daselbst eine gewisse abgeschmackte Traurigkeit", so kannte er doch auch eine interessante Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflößt, in die sich Menschen wohl versetzen möchten, um von der Welt nichts weiter zu hören noch zu erfahren, die denn doch nicht so ganz unwirtbar sein muß, daß sie nur einen höchst mühseligen Aufenthalt für Menschen darböte. Ich mache diese Anmerkung nur in der Absicht, um zu erinnern, daß auch Betrübnis (nicht niedergeschlagene Traurigkeit) zu den rüstigen Affekten gezählt werden könne, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat, wenn sie aber auf Sympathie gegründet und als solche auch liebenswürdig ist, sie bloß zu den schmelzenden Affekten gehöre, um dadurch auf die Gemütsstimmung, die nur im ersten Fall erhaben ist, aufmerksam zu machen."[1]

Die erhabene Gemütsart wurzelt, wie die religiöse, in der moralischen Kraft und Gesinnung. Da nun die Furcht nie erhaben sein kann, so mußte sich unser Philosoph die Frage aufwerfen: ob denn die Gottesfurcht, dieser Grundzug der religiösen Gesinnung, den

[1] Kritik der Urteilskraft. (S. 275—276.)

Charakter einer erhabenen Gemütsart entbehre? Es gibt, wie seine Religionslehre gezeigt hat, eine wahre und eine falsche Gottesfurcht: jene ist erhaben, weil sie das Gegenteil aller niedrigen Furcht ist, diese dagegen niedrig und klein, wie die Furcht selbst, die sich in den Staub wirft, weil sie vor der Macht Gottes, wie vor einer zerstörenden Naturgewalt, zittert und durch die äußeren Zeichen der Demut die göttliche Strafe abwenden und die Gunst Gottes erwerben möchte. Eine solche Furcht verfälscht die Erhabenheit Gottes, während die wahre Gottesfurcht, d. h. die gottgefällige Gesinnung, allein im Stande ist, diese Erhabenheit zu erkennen. „Auf solche Weise unterscheidet sich Religion von Superstition, welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht, ohne ihn doch hochzuschätzen, im Gemüte gründet, woraus dann freilich nichts als Gunstbewerbung und Einschmeichelung statt Religion des guten Lebenswandels entspringen kann." So stimmt Kants Lehre vom Erhabenen in der Kritik der Urteilskraft mit seiner Religionslehre völlig überein und bestätigt durch das ästhetische Gefühl, was diese von der religiösen Gesinnung erklärt hatte.[1]

Da sich die erhabenen Gefühle und Erscheinungen auf das moralische Gefühl gründen, so ergeben sich hieraus einige Folgerungen, die das Urteil über das Erhabene in seinem spezifischen Unterschiede von dem Urteil über das Schöne betreffen. Beide sind allgemeingültig und notwendig, weil sie allgemein mitteilbar sind, aber der Sinn für das Erhabene wird in seiner Ausbildung mit der des moralischen Gefühls gleichen Schritt halten müssen und sich darum langsamer entwickeln, als der Sinn für das Schöne; er bedarf, um richtig zu urteilen, mehr als dieser der Kultur, so wenig er durch die letztere erzeugt wird. Die Urteile über das Schöne wie über das Erhabene sind ästhetischer Art und gehören zu dem Beurteilungsvermögen, welches wir Geschmack nennen, doch lassen wir dieses Wort in der Anwendung lieber von der Beurteilung des Schönen, als von der des Erhabenen gelten. Dies zeigt sich besonders in der negativen Anwendung. Die Unempfindlichkeit und Gleichgültigkeit für das Schöne erscheint uns stets als ein Mangel an Geschmack, dagegen die für das Erhabene als ein Mangel an Gefühl. Wem der Sinn für die Schönheit einer Erscheinung fehlt, von dem sagen wir: er habe

[1] Kritik der Urteilskraft. § 28. (A. A. Bd. V. S. 263—264.)

keinen Geschmack. Wem dagegen der Sinn für die Erhabenheit der Natur oder großer Charaktere abgeht, von dem sagen wir: er habe kein Gefühl. „Beides aber fordern wir von jedem Menschen und setzen es auch, wenn er einige Kultur hat, an ihm voraus, nur mit dem Unterschiede, daß wir das Erstere, weil die Urteilskraft darin die Einbildung bloß auf den Verstand als Vermögen der Begriffe bezieht, geradezu von jedermann, das Zweite aber, weil sie darin die Einbildungskraft auf Vernunft als Vermögen der Ideen bezieht, nur unter einer subjektiven Voraussetzung (die wir aber jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben) fordern, nämlich des moralischen Gefühls im Menschen, um hiermit auch diesem ästhetischen Urteile Notwendigkeit beizulegen."[1]

Viertes Kapitel.

Die Deduktion der reinen ästhetischen Urteile und die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft.

I. Natur und Kunst.

1. Die freie Schönheit.

Wir haben in der reflektierenden Urteilskraft das mittlere, vom Verstande zur Vernunft gleichsam auf dem Übergange begriffene Vermögen, dessen Prinzip die natürliche Freiheit oder Zweckmäßigkeit war, entdeckt und die ästhetische Beurteilung von der logischen und moralischen genau unterschieden. Zwischen dem logischen und ästhetischen Urteile steht das teleologische, zwischen dem ästhetischen Urteile und dem moralischen, genauer gesagt, zwischen dem Schönen und Guten, steht der Begriff des Erhabenen; in der Mitte, gleich weit entfernt von dem Sinnlichen, Logischen und Moralischen, steht das Schöne. Es ist unabhängig von jedem Interesse sinnlicher oder praktischer Art, es ist das Wohlgefallen in der freien und ruhigen Betrachtung der Dinge. Kants großes Verdienst ist, daß er zuerst diese Eigentümlichkeit der ästhetischen Vorstellungsweise erleuchtet hat. Das erste von ihm zur Erläuterung gewählte Beispiel ist gerade in dieser Rücksicht gut und lehrreich, denn es läßt den Punkt, auf den es ankommt, deutlich hervorspringen. „Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen

[1] Kritik der Urteilskraft. § 29. (S. 264—266.)

Dinge nicht, die bloß für das Angaffen gemacht sind, oder wie jener irokesische Sachem: ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf gut rousseauisch auf die Eitelkeit der Großen schmälen, welche den Schweiß des Volkes auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, daß, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande ohne Hoffnung, jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände und ich durch meinen bloßen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug wäre. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheißen, nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, daß es auf dem, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf dem, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sei schön, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen."[1]

Wenn nun ein Objekt durch die bloße Betrachtung unmittelbar gefällt, so gründet sich dieses Gefühl der Lust auf das freie Spiel unserer vorstellenden Kräfte, d. h. auf die spielende Übereinstimmung zwischen Einbildungskraft und Verstand. Die Einsicht in dieses Verhältnis der Gemütskräfte ist maßgebend für die Erkenntnis des Schönen. Die Einbildungskraft *harmoniert* mit dem Verstande, d. h. sie bildet ihre Vorstellung vollkommen gesetzmäßig, sie handelt nicht regellos, sondern intellektuell; sie stimmt mit dem Verstande *spielend* überein, d. h. sie steht nicht unter dem Zwange des Verstandes und bildet ihre Vorstellung nicht nach vorgeschriebenen Begriffen, sondern handelt völlig ungezwungen, frei und unabhängig von jeder gegebenen Regel. In der ästhetischen Betrachtungsweise ist die Einbildungskraft ebenso gesetzmäßig als frei: sie ist gesetzmäßig ohne Gesetz, sie schafft zweckmäßig ohne Absicht. Es liegt darum in der Natur der ästhetischen Ein-

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Buch I. § 2. (Bd. V. S. 205. Vgl. oben S. 425 u. 426.)

bildungskraft, daß ihre Vorstellungen jede absichtliche Gesetzmäßigkeit, jede erzwungene Regelmäßigkeit ausschließen. Das absichtlich Regelmäßige ist steif und deshalb stets geschmackswidrig. Ein englischer Park in seiner scheinbaren Regellosigkeit ist dem Spiele der ästhetischen Einbildungskraft weit angemessener, als die steife und prosaisch symmetrische Gartenkunst des französischen Geschmacks.[1]

Wenn das Objekt durch die bloße Betrachtung gefällt, so gefällt es durch seine bloße Form. Was die letztere außerdem noch gefällig macht, ist nicht mehr rein ästhetisch, sondern sinnliches, auf Reiz und angenehme Empfindungen berechnetes Beiwerk. Die Form ist die Hauptsache, sie ist das eigentlich ästhetische Objekt. In der bildenden Kunst besteht die reine Form in der Zeichnung, in der musikalischen in der Komposition.[2]

Das rein ästhetische Objekt ist die freie Schönheit. Frei ist das vorgestellte Objekt, wenn es weder von einem andern abhängt, noch zu seiner Betrachtung einen Begriff verlangt, durch den es bestimmt und vervollständigt wird. So sind z. B. alle Zierraten, wie Schmuck, Rahmen u. dgl. dienende Schönheiten oder „ästhetische Parerga“.[3] Daher nennt Kant alle Objekte des ästhetischen Wohlgefallens, in denen sich eine Gattung verkörpert, „anhängende Schönheiten“, weil ihre Betrachtung den Gattungsbegriff voraussetzt und ihre Schönheit diesem Begriffe gleichsam anhängt. Jedes Kunstwerk ist nach einer Idee geschaffen, die in unserer Betrachtung gegenwärtig sein muß, oder wir können das Kunstwerk selbst nicht ästhetisch beurteilen. Das eigentliche Gebiet der freien Schönheit, wie Kant den Begriff nimmt, wird darum nicht in der Kunst, sondern bloß in der Natur entdeckt werden. Auch die animalische Naturschönheit ist noch anhängender Art. Wir müssen die Gattung, den Typus des Tier- und Menschenleibes kennen, um diese Naturformen ästhetisch zu würdigen und sie als schön oder nicht schön zu beurteilen. Je nachdem sich die Gattung vollkommener oder unvollkommener in den Individuen ausprägt und darstellt, bestimmt sich das ästhetische Urteil: hier verbindet sich der Begriff der Schönheit mit dem der Vollkommenheit, das ästhetische Wohlgefallen mit dem intellektuellen. Daher ist das Gebiet der freien Schönheit eigentlich nur auf dem Schauplatz des ungebundenen, ele-

---

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Allg. Anmkg. zum ersten Abschnitt der Analytik. (Bd. V. S. 240—244.)

[2] Ebendas. § 14. (S. 225—226.) — [3] Ebendas. § 14. (S. 226.)

mentaren Naturlebens zu suchen. Je absichtsloser die Naturerscheinungen sind, je weniger sie etwas Bestimmtes bedeuten, um so freier ist ihre Schönheit, um so reiner ihre ästhetische Wirkung. So werden wir mit dem Begriffe der freien und ungebundenen Schönheit auf die landschaftliche Natur und das Stilleben hingewiesen, und Rousseaus ästhetische Empfindungsweise rechtfertigt sich noch vor dem Richterstuhle der kantischen Kritik. Zugleich bemerken wir, wie unter dem Gesichtspunkt der letzteren Schönheit und Erhabenheit in der objektiven Welt unendlich weit voneinander abstehen und gleichsam die Pole der ästhetischen Welt ausmachen: das Gebiet der Schönheit ist die einsame, freie, absichtslos waltende Natur, das idyllische Naturleben; das der Erhabenheit, der sittliche Wille in seiner Hingebung und Aufopferung für die Idee der Menschheit. Man könnte die freie Schönheit im Sinne Kants mit den Worten des Chors in der Braut von Messina bezeichnen: „Auf den Bergen ist Freiheit! Der Hauch der Grüfte steigt nicht hinauf in die reinen Lüfte, die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual!“[1]

2. Die anhängende Schönheit.

Der Begriff der „anhängenden Schönheit“ bahnt uns den Weg zu einer wichtigen ästhetischen Lehre. Das Objekt gefällt auch hier bloß durch seine Form, aber diese gefällt mehr oder weniger: das ästhetische Wohlgefallen ist graduell verschieden, das ästhetische Urteil richtet sich nach der Formvollkommenheit, die eine unendliche Stufenleiter von Graden erlaubt. Freie Schönheiten sind nicht graduell verschieden. Schöne Landschaften lassen sich schwer oder gar nicht vergleichen, jede ist nur sie selbst. Dagegen beurteilen wir den tierischen oder menschlichen Körper ästhetisch verschieden, wir finden den einen schöner als den andern, je nachdem uns seine Form mehr oder weniger vollkommen erscheint. Nun ist diese Vollkommenheit nichts anderes als der Übereinstimmungsgrad zwischen Gattung und Individuum; je reiner der Typus der ersten sich in der Bildung des zweiten darstellt, um so vollkommener ist die Form des letzteren, um so schöner das Individuum selbst. Mithin besteht hier die ästhetische Beurteilung in der Vergleichung des Objekts mit seinem Gattungsbegriff: diese Vergleichung ist intellektuell, die Beurteilung der anhängenden Schönheit daher ein intellektuelles Geschmacksurteil. Ein solches Urteil verlangt eine Richt-

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. § 16. (229—231.)

schnur oder ein Richtmaß, wonach sich der Grad des ästhetischen Wohlgefallens bestimmt. Die vorgestellte Form wird beurteilt, indem wir sie mit dem Begriff der Gattung vergleichen: daher ist der letztere das Richtmaß unseres Urteils. Nun ist die Gattung als solche keine Erscheinung, sondern eine Idee; die im Individuum verkörperte Idee ist das Ideal. Die Gradunterschiede unseres ästhetischen Wohlgefallens und Urteils sind demnach nur möglich kraft eines Ideals, womit wir die gegebene Erscheinung vergleichen. Hier entsteht die Frage: welches ist das Ideal des ästhetischen Urteils?

3. Das Ideal der Schönheit.

Die Idee der Gattung ist der Zweck, dem das Individuum entsprechen soll, sie ist dessen innerer Zweck. Erscheinungen, die keinen Zweck haben, der sich bildlich vorstellen läßt, haben auch kein Ideal: es gibt von Landschaften und Gegenden keine Ideale, denn diese sind nicht gattungsmäßige (anhängende), sondern individuelle (freie) Schönheiten. Erscheinungen, die ihren Zweck außer sich haben, sind ebenso wenig eines Ideals fähig: es gibt von Mitteln, Gerätschaften und dergleichen keine Ideale. Erscheinungen, welche dienender Natur sind, selbst wenn ihre Zweckmäßigkeit innerer Art ist, erlauben nur ein untergeordnetes, relatives Ideal, also kein solches, das für die ästhetische Urteilskraft überhaupt maßgebend sein kann. Das ästhetische Ideal muß die höchste Idee der ästhetischen Urteilskraft sein. Es bleiben mithin nur solche Objekte übrig, die ihren Zweck in sich selbst haben und schlechterdings nicht dienender Natur sind. Die einzige Erscheinung dieser Art ist der Mensch, darum ist nur der Mensch fähig, das Ideal der Schönheit zu sein: die höchste Vorstellung der ästhetischen Urteilskraft ist das menschliche Ideal. Hier unterscheiden sich auf das deutlichste die freie und anhängende Schönheit: jene in ihrer Vollendung ist die idyllische Natur, diese in ihrer Vollendung ist das menschliche Ideal. Hier unterscheidet sich auf das deutlichste die reine Vernunft und die ästhetische Urteilskraft: das Ideal der ersten ist Gott, das der zweiten der Mensch.

Zu der Bestimmung des menschlichen Ideals gehören zwei Begriffe: 1. die Idee des Selbstzwecks, dieser Grundbegriff der moralischen Vernunft, und 2. die Vorstellung der normalen menschlichen Erscheinung. Erst durch die letztere wird die Idee des Menschen zum ästhetischen Ideal. Kant nennt sie deshalb „die ästhetische Normalidee“: Idee, weil diese Vorstellung nicht empirisch gegeben ist, auch

durch sie nichts empirisch gegeben werden kann; ästhetische Idee, weil es die Einbildungskraft ist, die sie hervorbringt, und Normalidee, weil sie unserem ästhetischen Urteile die Norm oder Richtschnur gibt. Die ästhetische Normalidee ist kein Gattungsbegriff, den der Verstand macht; sie ist nicht eine Summe von Merkmalen, sondern eine individuelle Vorstellung, welche die Einbildungskraft aus dem ihr geläufigen Stoff bekannter Vorstellungen hervorbringt. Aus so vielen Menschen, die sie wahrgenommen, bildet die Phantasie die normale Erscheinung, gleichsam den mustergültigen Menschen, den „Kanon", wie die Alten gesagt haben. Nach diesem Kanon beurteilt sie die menschlichen Formen, nach seiner Vorschrift richtet sich die künstlerische Darstellung. Was zur Normalidee hinzukommen muß, um sie individuell und lebendig zu machen, ist das Charakteristische. Das Normale und das Charakteristische vereinigen und durchdringen sich in der wirklichen Schönheit. Wenn das Charakteristische auf Kosten des Normalen übertrieben wird, so geht die Schönheit verloren und es entsteht die Karikatur; wenn sich das Normale auf Kosten des Charakteristischen und Individuellen geltend macht, so entsteht die leblose, abstrakte Figur, welche nicht schön ist, sondern nur richtig, nicht künstlerisch, sondern akademisch, nicht ästhetisch, sondern schulgerecht.[1]

II. Die schöne Kunst.

1. Der Begriff der Kunst.

Der Begriff des Ideals bahnt uns den Weg zu einer neuen ästhetischen Einsicht. Das Ideal ist in der natürlichen Erscheinung nicht vollkommen dargestellt, es ist nicht empirisch gegeben, sondern soll ästhetisch gegeben werden, also muß dasselbe als natürliche Erscheinung ästhetisch hervorgebracht werden: dies geschieht durch die Kunst.

Die Erkenntnis des Schönen ist nicht Wissenschaft, sondern Kritik, die Erzeugung desselben nicht Wissenschaft, sondern Kunst. Wie das Schöne vom Angenehmen und Nützlichen, so ist die schöne Kunst von der angenehmen und mechanischen zu unterscheiden: sie soll das Ideal in eine natürliche Erscheinung verwandeln: ihre Aufgabe ist daher die vollkommene Darstellung der ästhetischen Idee. Das Schöne ist demnach die Aufgabe und Absicht der Kunst, während es doch eine absichtliche Wirkung weder sein noch als solche gelten will. Die Kunst handelt absichtsvoll, doch soll ihr Werk als ein absichtsloses erscheinen und be-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 17. Bd. V. S. 231—236.)

urteilt werden, sie soll schaffen, wie die Einbildungskraft vorstellt: gesetzmäßig ohne Gesetz, zweckmäßig ohne Zweck. „Also muß die Zweckmäßigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen: d. i. die schöne Kunst muß als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, daß zwar alle Pünktlichkeit in der Übereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird, aber ohne Peinlichkeit, ohne daß die Schulform durchblickt, d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemütskräften Fesseln angelegt habe."[1]

2. Einteilung und Wert der Künste.

Der Begriff des Ideals enthält zugleich das Einteilungsprinzip der Kunst. Die Kunst ist der Ausdruck ästhetischer Ideen, die ästhetische Normalidee ist der Mensch. Nun ist die Ausdrucksweise des Menschen, wodurch er sein Inneres offenbart, eine dreifache: nämlich Wort, Geberde und Ton oder Artikulation, Gestikulation und Modulation: das Wort ist die ausdrucksvolle Vorstellung, die Geberde der ausdrucksvolle Körper, der Ton die ausdrucksvolle Stimmung und Empfindung. Die Erscheinung des menschlichen Ideals in seinem ganzen Umfange fordert daher drei verschiedene Künste: die ästhetische Darstellung der Gefühle und Gedanken ist die redende Kunst, die des menschlichen Körpers die bildende Kunst, die der Affekte und Stimmungen die Musik. Die redenden Künste sind Beredsamkeit und Dichtkunst, die bildenden Plastik und Malerei, die ihre Ideen in der Sinnenanschauung ausdrücken: die Plastik geht auf die Sinnenwahrheit, die Malerei auf den Sinnenschein. Das nächste Objekt der Plastik ist der menschliche Körper, ihre weiteren sind die Körper, welche mit dem menschlichen Dasein zunächst zusammenhängen, das Haus und die Geräte: sie ist Bildhauerkunst, Baukunst, Tektonik. Unter den bildenden Künsten steht am höchsten die Malerei, genauer gesagt die Zeichenkunst, weil sie die Grundlage aller bildenden Kunst ausmacht und den größten Umfang der Darstellung hat, denn sie kann alles sichtbar Gestaltete ausdrücken. Zur Malerei im weitesten Sinn rechnet Kant auch die kunstvolle auf den schönen Sinnenschein berechnete Zusammenstellung der

[1] Kritik der Urteilskraft. Buch II. Deduktion der reinen ästhetischen Urteile. § 43—45. (Bd. V. S. 303—307.)

Objekte, die malerisch ordnende Gartenkunst, die ästhetische Einrichtung und Dekoration der Zimmer, die Bekleidung der Wände, Anordnung der Zimmergeräte usf., zuletzt auch die menschliche Kleidung, das künstlerisch behandelte Kostüm.

Von der redenden und bildenden Kunst, in welcher letzteren die Zeichnung das Wesentliche ausmacht, unterscheidet Kant die Musik und Malerei, soweit diese nicht Zeichnung ist, sondern Farbenkunst. Rede und Form (Zeichnung) machen uns Vorstellungen anschaulich, Ton und Farbe dagegen stellen für sich nichts Bestimmtes vor und beziehen sich nicht auf Vorstellungen, sondern auf Empfindungen, deren genußreiches und schönes Spiel durch die künstlerische Zusammenstellung der Farben und Töne bewirkt wird. Gleichartige Sinnesempfindungen, wie die des Gesichts oder des Gehörs, sind graduell verschieden, und die verschiedenen Empfindungs- oder Stimmungsgrade stehen zueinander in bestimmten Verhältnissen; die richtigen Verhältnisse oder die wohlgemessenen Proportionen der Töne und Farben bilden deren Form und Ordnung: diese ist durch die Wissenschaft mathematisch bestimmbar und wird durch die Kunst ästhetisch vernehmbar. Beurteilen wir die Musik (und nach ihrer Analogie die Farbenkunst) als sinnliche Darstellung der Tonverhältnisse, die selbst mathematisch bestimmte Ordnungen und Formen sind, so gilt die Musik durchaus als *schöne* Kunst. Dieses Urteil wird dadurch bestätigt, daß zu ihrer Auffassung das bloße Sinnesorgan nicht ausreicht, denn das beste Gehör im akustischen Sinn ist noch lange nicht musikalisches Gehör. Beurteilen wir dagegen die Musik bloß als das genußreiche Spiel der Empfindungen, so ist ihre Wirkung ein sinnliches Wohlgefühl, welches Kant bis in die körperlichen Organe verfolgt. Dann gilt die Musik nur als *angenehme* Kunst.[1]

Diese Erwägung bestimmt den doppelseitigen Wert, welchen Kant der Musik in der Rangordnung der Künste zuerkennt. Offenbar ist die höchste unter allen Künsten die Poesie, denn nirgends dringt die Einbildungskraft tiefer und umfaßt ein größeres Gebiet. Beurteilen wir den Wert der Künste nach dem Umfange und der Stärke der Einbildungskraft, wie weit dieselbe reicht und wie tief in die menschliche Natur sie eindringt, so ist kein Zweifel, daß die Dichtkunst den ersten Rang behauptet. Dagegen ist die Beredsamkeit, wenn sie sich mit poetischen Mitteln ausschmückt, eine falsche Kunst. Will sie überzeugen, so ist sie ein Geschäft des Verstandes; will sie blenden und überreden,

[1] Kritik der Urteilskraft. § 51. (S. 320—325.)

so braucht sie die Mittel der Einbildungskraft als Kunstgriffe, Kunstgriffe aber sind nicht Kunst. „In der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt sich, ein bloßes, unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft, und zwar der Form nach einstimmig mit Verstandesgesetzen, treiben zu wollen, und verlangt nicht, den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken." „Ich muß gestehen", sagt Kant anmerkungsweise, „daß ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt daß die Lesung der besten Rede eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urteile zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß."[1]

Vergleicht man mit der redenden Kunst die anderen Künste, so steht der Sprache nichts näher als der Ton, der Poesie nichts näher als die Musik. Sie ist die Sprache der Empfindung. Kant beurteilt an dieser Stelle die Musik durch ihre Vergleichung mit der menschlichen Stimme. „Der Reiz derselben, der sich so allgemein mitteilen läßt, scheint darauf zu beruhen, daß jeder Ausdruck der Sprache im Zusammenhang einen Ton hat, der dem Sinne desselben angemessen ist, daß dieser Ton mehr oder weniger einen Affekt des Sprechenden bezeichnet und gegenseitig auch im Hörenden hervorbringt, der denn in diesem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit solchem Tone ausgedrückt wird, und daß, so wie die Modulation gleichsam eine allgemeine jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindungen ist, die Tonkunst diese für sich allein in ihrem ganzen Nachdruck, nämlich als Sprache der Affekte ausübt und so nach dem Gesetze der Assoziation die damit natürlicherweise verbundenen ästhetischen Ideen allgemein mitteilt; daß aber, weil jene ästhetischen Ideen keine Begriffe und bestimmte Gedanken sind, die Form der Zusammensetzung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur, statt der Form einer Sprache, dazu dient, vermittelst einer proportionierten Stimmung derselben (welche, weil sie bei Tönen auf dem Verhältnis der Zahl der Luftbebungen in derselben Zeit, sofern die Töne zugleich oder auch nacheinander verbunden werden, beruht, mathematisch unter gewisse Regeln gebracht werden kann) die ästhetische Idee eines zusammenhängenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle einem gewissen

[1] Kritik der Urteilskraft. § 53. (S. 327—328. Anmkg.)

Thema gemäß, welches den in dem Stücke herrschenden Affekt ausmacht, auszudrücken."[1]

In dieser Bedeutung als schöne Kunst steht die Musik über den bildenden Künsten, die von der Malerei durch die Bildhauerei zur Baukunst herabsteigen; als angenehme Kunst beurteilt, die nur mit Empfindungen spielt und keine bestimmten Vorstellungen bietet, steht die Musik unter der bildenden Kunst und ist von allen Künsten die unterste. Sie geht von Empfindungen zu unbestimmten Ideen, die bildende Kunst von bestimmten Ideen zu Empfindungen; die plastischen Eindrücke sind bleibend, die musikalischen vorübergehend. Zu dieser der Musik ungünstigen Vergleichung fügt Kant noch den Vorwurf, den er persönlich gegen sie auf dem Herzen hat: „Außerdem hangt der Musik ein gewisser Mangel der Urbanität an, daß sie, vornehmlich nach Beschaffenheit ihrer Instrumente, ihren Einfluß weiter, als man ihn verlangt, (auf die Nachbarschaft) ausbreitet und so sich gleichsam aufdrängt, mithin der Freiheit anderer außer der musikalischen Gesellschaft Abbruch tut, welches die Künste, die zu den Augen reden, nicht tun, indem man seine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlassen will. Es ist hiermit fast so, wie mit der Ergötzung durch einen sich weit ausbreitenden Geruch bewandt. Der, welcher sein parfümiertes Schnupftuch aus der Tasche zieht, traktiert alle um und neben sich wider ihren Willen und nötigt sie, wenn sie atmen wollen, zugleich zu genießen; daher es auch aus der Mode gekommen ist." Dazu fügt er die Anmerkung: „Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß sie dem Publikum durch eine solche lärmende (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine große Beschwerde auflegten, indem sie die Nachbarschaft entweder mitzusingen oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nötigten".[2]

Übrigens will Kant seine Einteilung der Künste ausdrücklich nur als Versuch betrachtet wissen, der keine ausschließende Geltung beansprucht. Das Wichtigste ist der Grundgedanke selbst: daß die Künste unter den Gesichtspunkt des menschlichen Ideals gestellt und von hier aus unterschieden werden. Dieser könnte fruchtbarer und strenger durchgeführt werden, als Kant in seiner Skizze versucht hat;

[1] Kritik der Urteilskraft. § 53. (S. 328—329.)

[2] Ebendas. § 53. (S. 330. Anmkg.) Vgl. Kants Brief an Hippel vom 9. Juli 1784. A. A. Briefe. Bd. I. S. 368—369.)

er faßt das einteilende Prinzip so eng, daß er sich die Möglichkeit nimmt, die Architektur als eine selbständige Kunst zu begreifen. Überhaupt leistet er mehr in der Assoziation, als in der Unterscheidung der Künste. So wird der Malerei die Gartenkunst, der Musik die Farbenkunst zugesellt, die beiden letzteren bilden eine eigene Gattung unter dem Namen des „schönen Spiels der Empfindungen". Dieses Spiel selbst ist in gewisser Rücksicht nichts weiter als ein angenehmer Wechsel, und hier bietet sich von selbst die Vergleichung mit allen von der Kunst im weitesten Sinn erfundenen Spielen, die den Menschen angenehm unterhalten und erheitern. So wird dem Tonspiele das Glücksspiel und Gedankenspiel verglichen, welche insgesamt den vergnüglichen Wechsel der Empfindungen zum Ziel haben.

Das Gedankenspiel ist das spielende Urteil oder der Witz. Bei dieser Gelegenheit gibt Kant seine Erklärung des Lächerlichen. Der Witz ist der lächerliche Einfall, es werden Vorstellungen in uns erregt, die unsere Erwartung spannen, wir sind begierig, wie sich die Reihe dieser Vorstellungen vollenden wird, da wird eine neue Idee hinzugefügt, welche den angeregten vollkommen widerspricht und unsere Erwartung damit in nichts auflöst: in dieser Auflösung besteht das Lächerliche. „Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts." Wir haben etwas ganz anderes erwartet, als plötzlich eintritt. Diese plötzliche Täuschung ist als spielende Überraschung ein angenehmer und darum ergötzlicher Wechsel von Empfindungen; es ist die angenehme Zerstreuung, womit wir uns vom Ernste des Lebens abspannen. Den Druck des Lebens zu erleichtern, habe uns die Natur den Schlaf und die Hoffnung gegeben, sagte Voltaire. „Den Schlaf, die Hoffnung und das Lachen", setzt Kant hinzu.

Das Erhabene und Lächerliche sind entgegengesetzte Empfindungsweisen: im Erhabenen geht das ästhetische Wohlgefallen in das moralische über, im Lächerlichen besteht das ästhetische Wohlgefallen im Wechsel angenehmer Empfindungen; das Erhabene wird von Kant moralisch, das Lächerliche sensualistisch begründet. Während er Burkes physiologische Theorie vom Gefühle des Schönen und Erhabenen ganz verwirft, weil dadurch die Gemeingültigkeit dieser Gefühle unbegreiflich gemacht werde[1], gibt er selbst von den Wirkungen des Lächerlichen eine rein physiologische Erklärung.[2]

[1] Kritik der Urteilskraft. Allg. Anmkg. zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile. (S. 277 ff.) — [2] Ebendas. § 54. Anmkg. (S. 330—334.)

3. Das Genie.

Wir haben den Begriff der Kunst bestimmt und eingeteilt. Jetzt entsteht die Frage nach ihrer Möglichkeit. Der Geschmack erklärt das ästhetische Urteil, nicht das ästhetische Produkt. Welches also ist das künstlerische Vermögen? Das Schöne ist die Absicht der Kunst, aber nicht die Wirkung dieser Absicht; die Kunst handelt gesetzmäßig ohne Gesetz, absichtlich ohne Absicht. Das Gesetz, wonach sie schafft, ist keine Verstandesregel, keine Kunstvorschrift, also kann dieses Gesetz nur eine Naturnotwendigkeit innerer Art sein; es ist die Natur des Künstlers, die das Gesetz gibt, es ist eine angeborene Gemütsanlage, welche der Kunst die Regel vorschreibt: diese Anlage ist Genie, das Kunstwerk ist Produkt des Genies, und die Kunst selbst nur durch Genie möglich.

Das Genie ist nicht die Geschicklichkeit, nach einer Regel zu handeln, sondern die Macht, die Regel zu geben: es ist schöpferisch und durchaus originell. Seine Originalität ist gesetzmäßig und darum vorbildlich; nicht alles Originelle ist genial, auch der Widersinn kann originell sein: das Genie ist in seiner Ursprünglichkeit mustergültig oder exemplarisch. Es handelt mustergültig und zugleich vollkommen natürlich, es ist in keiner Weise durch den Verstand oder Willen gemacht, in keiner Weise von der Reflexion abhängig: es ist in seiner Art völlig reflexionslos oder naiv. Weil es naturmäßig schafft, darum ist sein Produkt weder wissenschaftlich noch moralisch, sondern ästhetisch oder künstlerisch. Das Genie kann nur künstlerisch wirken und sein Produkt kann nichts anderes sein als ein Kunstwerk. Darum gibt es nur in der Kunst Genies, nicht in der Sittlichkeit noch in der Wissenschaft.

Was auf Begriffen beruht, kann gelernt werden; was dagegen hervorzubringen nur durch Naturanlage möglich ist, das ist unlernbar. Darin ist das Genie einzig in der Rangordnung der Geister. Was das Genie erzeugt, hätte niemals durch Nachahmung erzeugt, also niemals erlernt werden können: darin liegt der spezifische Unterschied zwischen dem Genie und dem wissenschaftlichen Kopf, der absolute Unterschied zwischen ihm und dem bloßen Nachahmungsgeiste, der nichts selbst hervorbringen, sondern nur dienen kann, wie das Werkzeug dem Werkmeister, wie der Pinsel dem Maler, daher der Philosoph die Köpfe dieser Art mit dem Worte „Pinsel“ bezeichnet. Es gibt auch in der Wissenschaft erfinderische und bahnbrechende Geister, sogenannte „große Köpfe“, die aber anderer Art als die Genies sind, denn was

sie entdeckt und erfunden haben, hätte auch können gelernt werden und ist vollständig begriffen und gelernt worden. In den Werken Newtons, eines der größten Köpfe, ist nichts Unlernbares, sein ganzer Entdeckungsgang läßt sich durchschauen und vollkommen begreiflich darstellen. Dagegen die Schöpfung eines Kunstwerks ist schlechterdings unnachahmlich, unlernbar. Homer ist nicht ebenso begreiflich, wie Newton! „Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die schöne Kunst begabt hat, spezifisch unterschieden." In dem Genie wirken alle ästhetischen Vermögen, Geschmack, Verstand, Einbildungskraft, in der höchsten Belebung auf schöpferische Weise; aber wie diese Vermögen in der genialen Natur gemischt sind, das läßt sich ebensowenig kritisch bestimmen, wie das Genie selbst. Hier ist die Grenze, wo die Kritik der Kunst mit ihren rationalen Einsichten still steht.[1]

Es ist interessant, an dieser Stelle die kritische Philosophie mit ihren Nachfolgern zu vergleichen. Kant unterscheidet genau zwischen Wissenschaft und Kunst: als letzten Grund der Erkenntnis erklärt die Kritik der reinen Vernunft das reine Bewußtsein; als letzten Grund der Kunst erklärt die Kritik der ästhetischen Urteilskraft das Genie. Fichte macht das reine Bewußtsein zum Prinzip der Philosophie, Schelling das Genie, indem er den Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Poesie aufhebt. So wird aus dem kantischen Kunstprinzip in der Naturphilosophie ein Weltprinzip, in der ihr verwandten Romantik ein Lebensprinzip.

III. Die Deduktion der reinen Geschmacksurteile.

1. Der Bestimmungsgrund der ästhetischen Urteile.

Das ästhetische Urteil ist durchgängig bestimmt. Das Schöne und Erhabene muß unterschieden werden, ebenso die freie und anhängende Schönheit, der Begriff der anhängenden Schönheit oder Formvollkommenheit führte zur Lehre vom Ideal, diese zur Lehre von der Kunst, diese zum Begriff des Genies. Die Frage: was sind ästhetische Urteile? ist vollständig beantwortet. Jetzt ist zu untersuchen, wie ästhetische Urteile möglich sind? Die Möglichkeit der Kunst erklärt sich aus dem Genie, wie das ästhetische Urteil aus dem Geschmack. Wie ist der Geschmack selbst möglich? Die Auflösung dieser Frage geschieht durch die

[1] Kritik der Urteilskraft. § 46—50. (S. 307—320.)

„Deduktion der reinen ästhetischen Urteile". So verlangte die Vernunftkritik die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, d. h. die Rechtfertigung derselben in Rücksicht auf die Erfahrung, die Begründung ihrer Rechtsansprüche auf empirische Geltung oder objektive Realität. Damals wurde gefragt: mit welchem Rechte können Begriffe, die doch in ihrem Ursprunge durchaus subjektiv sind, allgemeine und notwendige, d. h. objektive Geltung in Anspruch nehmen? Jetzt wird gefragt: mit welchem Rechte können Geschmacksurteile, die doch völlig subjektiv sind, die Beistimmung jedes Einzelnen oder notwendige Geltung beanspruchen? Dies ist die Frage, welche in der Deduktion der reinen ästhetischen Urteile gelöst werden soll.

In jedem ästhetischen Urteil wird eine anschauliche Vorstellung (Wahrnehmung) als ein Objekt des Wohlgefallens beurteilt und letzteres dem Objekte von uns hinzugefügt: daher war das ästhetische Urteil synthetisch. Das ästhetische Wohlgefallen ist nicht partikular, wie die sinnlich affizierte Empfindung, sondern es wird in jedem anderen Subjekte vorausgesetzt, und die Beistimmung der anderen gilt, ohne daß wir ihre Urteile eingeholt und deren Übereinstimmung mit dem unsrigen erfahren haben: das ästhetische Wohlgefallen ist allgemein. Diese Allgemeinheit ist nicht empirisch begründet, sondern unabhängig von allen empirischen Beweisgründen; daher muß das ästhetische Wohlgefallen in der menschlichen Natur als solches begründet sein und a priori gelten: ästhetische Urteile sind daher synthetische Urteile a priori. Die Aufgabe der Kritik der Urteilskraft gehört unter das allgemeine Problem der Transzendentalphilosophie: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?[1]

Das Wohlgefallen gründet sich auf das Gefühl der Lust oder Unlust. Wie kann ein Gefühl a priori sein? In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit. Durch das Gefühl nehmen wir nur unseren Gemütszustand wahr; jede Wahrnehmung, sie sei äußere oder innere, ist empirisch und darum nie a priori. Eine ganz andere Bewandtnis hatte es mit den reinen Verstandesbegriffen, die nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden konnten. Wir haben in den kritischen Untersuchungen ein Gefühl a priori kennen gelernt: das moralische. Dieses Gefühl war die notwendige Wirkung des Sittengesetzes auf unsere Empfindung, es war bedingt durch die Vorstellung der Pflicht,

[1] S. oben Buch III. Kap. II. S. 422—424.

also durch einen Vernunftbegriff von allgemeiner Geltung. Das ästhetische Gefühl ist durch keinerlei Begriffe bedingt. Daher ist die Aufgabe der ästhetischen Deduktion in jeder Rücksicht eigentümlicher und von allen ähnlichen Aufgaben im Reiche der Kritik verschiedener Art. Wir beurteilen einen Gegenstand durch das Gefühl der Lust, durch diese individuelle, von dem Begriffe des Gegenstandes ganz unabhängige Empfindung; wir urteilen zugleich, daß dem vorgestellten Gegenstand dieses Gefühl in jedem anderen Subjekte anhängt. Wie ist das möglich? „Wie ist ein Urteil möglich, das bloß aus dem eigenen Gefühle der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriff, diese Lust, als der Vorstellung desselben Objekts in jedem anderen Subjekt anhängig, a priori, d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurteilt?"[1]

Es handelt sich in der ganzen Frage bloß um den Bestimmungsgrund des ästhetischen Wohlgefallens. Ist dieser allgemeiner Natur, so ist es auch das ästhetische Wohlgefallen. Also wodurch wird das letztere bestimmt? Nicht durch den sinnlichen Eindruck, sondern durch die bloße Betrachtung oder Beurteilung des Objekts, aber diese Beurteilung wird nicht durch Begriffe bestimmt. Begriffe bilden die Materie oder den Inhalt des Urteils: diese Anschauung wird unter diesen Begriff subsumiert. Wenn nun die Betrachtung des Objekts nicht durch Begriffe, also nicht durch den Urteilsinhalt bestimmt wird, so kann sie nur bestimmt werden durch die von jedem bestimmten Stoff unabhängige Urteilsform, d. h. durch die Form der Urteilskraft. Dann ist es nicht diese Anschauung, die diesem Begriff untergeordnet wird, sondern es ist das Vermögen der Anschauung, das sich dem Vermögen der Begriffe subsumiert: es ist die Verbindung dieser beiden Gemütskräfte, die Übereinstimmung zwischen Einbildungskraft und Verstand, worin die reine Form der Urteilskraft besteht. Wenn also ein Objekt uns durch seine bloße Betrachtung unmittelbar gefällt, so ist der Grund kein anderer als die Zweckmäßigkeit dieser Vorstellung für die bloße Form unserer Urteilskraft oder ihre Angemessenheit zur harmonischen Beschäftigung der vorstellenden Gemütskräfte, d. h. der Vorstellungszustand, in welchem Einbildungskraft und Verstand spielend übereinstimmen. Kurz gesagt: der Bestimmungsgrund des ästhetischen Wohlgefallens ist die Form unserer Urteilskraft; diese Form ist in allen

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Deduktion der reinen ästhetischen Urteile. § 36. Von der Aufgabe der Deduktion der Geschmacksurteile. (S. 287—289.)

dieselbe, also ist auch das dadurch bestimmte Wohlgefallen in allen dasselbe Gefühl der Lust, mithin haben die ästhetischen Urteile mit Recht Anspruch auf allgemeine Geltung.[1]

2. Die ästhetische oder erweiterte Denkart.

Der ästhetische Sinn ist Gemeinsinn. Wenn wir einen Gegenstand rein ästhetisch beurteilen, so urteilen wir zugleich in der Seele jedes anderen oder denken an der Stelle desselben. Daher ist die ästhetische Betrachtungsweise eine erweiterte Denkart, da sie sich über die Schranken des bloßen Privaturteils erhebt. Alles Denken, sofern es im Urteilen besteht, muß drei Forderungen erfüllen, welche man als Maximen des gemeinen oder gesunden Menschenverstandes ansehen kann. Man urteilt nicht, wenn man nicht selbst urteilt, sondern nur fremde und überlieferte Meinungen nachspricht: Daher heißt die erste Forderung: „Selbstdenken". Unser Denken kann selbständig, also vorurteilsfrei, aber zugleich sehr borniert und in die Schranken der privaten Urteilskraft dergestalt eingeengt sein, daß wir unfähig sind, uns in den Standpunkt anderer zu versetzen. Darum fordert die zweite Maxime: „an der Stelle jedes andern denken". Dies geschieht durch die erweiterte Denkart, welche das Gegenteil der bornierten und die Wohltat der ästhetischen Betrachtung ist, vermöge deren wir uns über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, worin so viele wie eingeklammert sind, erheben und in den Standpunkt anderer, also in einen allgemeinen Standpunkt versetzen, von dem aus wir über unser eigenes Urteil reflektieren. Aber es ist nicht genug, vorurteilsfrei, d. h. nach eigener Art, und in der Seele anderer, d. h. in Übereinstimmung mit dem ästhetischen, allgemein mitteilbaren Gefühl zu denken, es soll auch vernunftgemäß, d. h. folgerichtig gedacht werden. Daher lautet die dritte Forderung: „jederzeit mit sich selbst einstimmig denken". „Die erste ist die Maxime der vorurteilsfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der konsequenten Denkungsart." „Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite die der Urteilskraft, die dritte die der Vernunft." Es leuchtet ein, daß und warum die erweiterte Denkungsart mit der Ausübung der ästhetischen Urteilskraft zusammenfällt.[2]

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Deduktion usf. § 37 u. 38. (A. A. Bd. V. S. 289—290.) Vgl. oben Kap. II. S. 431—435.

[2] Ebendas. Erster Teil. Abschn. I. Deduktion usf. § 40. Vom Geschmack als einer Art von sensus communis. S. 293—295.)

IV. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft.

1. Die Antinomie des Geschmacks.

Diese Erklärung der ästhetischen Urteile enthält zugleich die Auflösung des Widerspruchs, den die Kritik in der Gültigkeit der ästhetischen Urteile entdeckt. Die Entdeckung und Auflösung widerstreitender Vernunftsätze ist bekanntlich die Sache der Dialektik. Es gibt auch eine Dialektik der ästhetischen Urteilskraft, wie es eine der theoretischen und eine der praktischen Vernunft gab.

Der Bestimmungsgrund des Geschmacks ist bloß subjektiv: darum ist der Geschmack individuell oder jeder hat seinen eigenen. Die Harmonie in Geschmacksurteilen erscheint als eine zufällige Übereinstimmung, welche nicht auf Begriffe gegründet noch durch Beweise festgestellt werden kann: darum läßt sich über den Geschmack nicht disputieren. Doch streitet man über die ästhetischen Eindrücke und Urteile, über Kunst und Kunstkritik. Dies wäre unmöglich, wenn nicht objektive Bestimmungsgründe des Geschmacks angenommen würden. Über die Verschiedenheit der Empfindungen und Sensationen streitet niemand, aber sein ästhetisches Urteil verteidigt jeder, so sehr er den Geschmack selbst für etwas Eigenartiges hält. Man wird also in Ansehung des Geschmacks beides behaupten: daß er bloß individuell und zugleich allgemeingültig oder allgemein mitteilbar sei, daß er keine Norm und daß er eine Norm habe, daß er sich nicht auf Begriffe und daß er sich auf Begriffe gründe, daß man über den Geschmack nicht disputieren und doch streiten könne. Offenbar verhalten sich diese Sätze, welchen Ausdruck sie auch annehmen mögen, wie Thesis und Antithesis, sie bilden eine Antinomie, welche Kant so formuliert: „1. Thesis. Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffe, denn sonst ließe sich darüber disputieren (durch Beweise entscheiden). 2. Antithesis. Das Geschmacksurteil gründet sich auf Begriffe, denn sonst ließe sich darüber auch nicht einmal streiten (auf die notwendige Beistimmung anderer mit diesem Urteile Anspruch machen)."[1]

Nach dem, was wir ausgemacht haben, ist die Auflösung einfach. Das ästhetische Urteil gründet sich auf das Gefühl, also nicht auf Begriffe: mithin hat die Thesis Recht. Aber das ästhetische Gefühl gründet sich auf die Harmonie der Gemütskräfte, d. h. auf einen rein

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. II. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft. § 55 u. 56. Vorstellung der Antinomie des Geschmacks. (S. 337—339.)

menschlichen, allgemeinen Gemüts- oder Vorstellungszustand, also ist auch das ästhetische Gefühl allgemein mitteilbar und nicht bloß individuell: mithin hat die Antithesis ebenfalls Recht. Das Wort Begriff ist vieldeutig. In einem anderen Sinn nimmt es die Thesis, in einem anderen die Antithesis: diese Verschiedenheit klar machen, heißt die Antinomie der ästhetischen Urteilskraft auflösen. Begriff ist jede Vorstellung von umfassender und allgemeiner Geltung. Wenn sich diese Vorstellung anschaulich darstellen läßt, so ist der Begriff bestimmt; wenn sie sich nicht anschaulich machen läßt, so ist der Begriff unbestimmt. Von den Objekten der Anschauung, von den Bedingungen der Erfahrung haben wir bestimmte Begriffe; dagegen von der Zweckmäßigkeit der Natur, von ihrer Angemessenheit zur Form unserer Urteilskraft, von der Harmonie zwischen Verstand und Phantasie nur einen unbestimmten. Vergleichen wir mit dieser Unterscheidung der Begriffsarten unsere Antinomie, so ist ihre Auflösung einleuchtend. Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffe, nämlich nicht auf bestimmte: in diesem Sinn hat die Thesis Recht. Das Geschmacksurteil gründet sich auf Begriffe, nämlich auf unbestimmte: in diesem Sinn hat die Antithesis Recht. So vertragen sich beide Sätze vollkommen miteinander, und ihr Widerstreit ist beseitigt.[1]

2. Der Idealismus der Zweckmäßigkeit.

Die Zweckmäßigkeit der Natur für die Form unserer Urteilskraft ist ein unbestimmter Begriff, weil dieselbe nicht weiter bestimmt werden kann. Der Bestimmungsgrund dieser Zweckmäßigkeit kann nur in dem liegen, wovon wir keinen Begriff haben noch jemals gewinnen können: „in dem übersinnlichen Substrate der Menschheit", in ihrem intelligibeln Wesen. Dieses Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit ist die einzige Möglichkeit, die Antinomie des Geschmacksurteils zu lösen, der einzige Erklärungsgrund des Geschmacks. Nehmen wir irgend ein anderes Prinzip als diese Idealität der natürlichen Zweckmäßigkeit, so ist das Geschmacksurteil unmöglich.

Das Prinzip des Geschmacks ist entweder empirisch oder rational und demgemäß die Geschmackslehre entweder Empirismus oder Rationalismus. Setzen wir, sie sei Empirismus, so ist der Geschmack gleich dem Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, d. h. sinnlich:

[1] Kritik der Urteilskraft. Die Dialektik usf. § 57. Auflösung der Antinomie des Geschmacks. (S. 339—341.)

dann ist das Geschmacksurteil partikular, wie die Empfindung, es ist ein Wahrnehmungsurteil, also nicht mehr ästhetisch. Setzen wir, die Geschmackslehre sei Rationalismus, so ist das Prinzip des Geschmacks entweder ein Verstandes- oder ein Vernunftbegriff oder der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit: im ersten Fall wäre das Geschmacksurteil logisch, im zweiten moralisch, in beiden Fällen ein allgemeingültiges Erkenntnisurteil, also nicht mehr ästhetisch. Es bleibt daher nur der Rationalismus mit dem Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit übrig: dieses gilt entweder objektiv oder nur subjektiv und begründet daher entweder den Realismus oder den Idealismus der Zweckmäßigkeit. Setzen wir, die Geschmackslehre beruhe auf dem Realismus der Zweckmäßigkeit, so müßte die Natur selbst die Absicht haben, ihre Produkte der menschlichen Betrachtung wohlgefällig zu machen, sie müßte nicht Natur, sondern Künstler und Kunstwerk sein: dann richtet sich unsere Beurteilung nach Naturzwecken, mit denen wir die Naturprodukte vergleichen, und unser Geschmacksurteil ist nicht mehr ästhetisch, sondern teleologisch.

Also ist das einzig mögliche Prinzip des Geschmacks die Idealität der natürlichen Zweckmäßigkeit. Nur dadurch läßt sich die Antinomie der ästhetischen Urteilskraft auflösen. Richtet sich das Geschmacksurteil nach der subjektiven Zweckmäßigkeit, so ist es einerseits bloß subjektiv, andererseits auf ein Prinzip oder eine Idee gegründet und darum allgemeingültig. Demnach sind es die Prinzipien des kritischen oder transzendentalen Idealismus, wodurch allein die Antinomien und Widersprüche der Vernunft gelöst werden können. Wenn Raum und Zeit für Beschaffenheiten der Dinge an sich gelten, so gibt es für die Antinomien der rationalen Kosmologie keinerlei Lösung, so ist die Freiheit undenkbar, also auch die Antinomie der praktischen Vernunft unlösbar. Wenn die ästhetische Zweckmäßigkeit eine Beschaffenheit der Dinge an sich ist, so ist die Antinomie des Geschmacks unlösbar, und der Geschmack selbst unmöglich. Daher ist es 1. die Idealität des Raumes und der Zeit und 2. die Idealität der natürlichen Zweckmäßigkeit, wodurch allein in der menschlichen Vernunft Erkenntnis, Freiheit, Geschmack möglich und begreiflich werden, worauf sich das Wahre, Gute und Schöne, jedes in seiner Weise, gründen.

Fünftes Kapitel.

Die Analytik der teleologischen Urteilskraft.

I. Das Prinzip der Teleologie.

1. Die objektive Zweckmäßigkeit.

Das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit vereinigte den Naturbegriff mit dem Freiheitsbegriff. Ohne diese Vereinigung blieb ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Natur und Freiheit, sinnlicher und sittlicher Welt, theoretischer und praktischer Vernunft. Auch ist gezeigt worden, daß die Einrichtung der menschlichen Vernunft dieses Prinzip fordert und enthält. Das Prinzip selbst ist weder theoretisch noch praktisch, es wird dadurch weder unsere Erkenntnis der Dinge noch unser Handeln bestimmt, es wird überhaupt dadurch nicht bestimmend, sondern allein reflektierend geurteilt. Als natürliche Zweckmäßigkeit unterscheidet sich dieses Prinzip von allen Freiheitsbegriffen, d. h. es ist in keiner Weise praktisch; als natürliche Zweckmäßigkeit unterscheidet es sich von allen Naturbegriffen, d. h. es ist in keiner Weise theoretisch im Sinne der Erkenntnis. Diesem Unterschiede nach beiden Seiten entspricht die reflektierende Urteilskraft, sie ist ein drittes, von Verstand und Wille verschiedenes Vernunftvermögen; die natürliche Zweckmäßigkeit gilt nicht als Erkenntnisprinzip, sondern bloß als Maxime der Beurteilung. Innerhalb dieser wohlbestimmten Grenze mußte zwischen subjektiver und objektiver Zweckmäßigkeit der Natur unterschieden werden. In keinem Falle wird die Erscheinung als zweckmäßig bestimmt, sie wird nur so betrachtet oder beurteilt; diese Beurteilung selbst kann eine doppelte sein: es kommt darauf an, ob die Erscheinung in Beziehung auf ihr eigenes Dasein oder nur auf unsere Betrachtung als zweckmäßig gilt, ob mit anderen Worten ihr Zweck darin besteht, zu sein (was sie ist) oder bloß von uns betrachtet zu werden: im ersten Falle beurteilen wir die natürliche Zweckmäßigkeit als eine objektive, im anderen als eine subjektive; dort ist ihre Geltung teleologisch, hier ästhetisch. Die ästhetische Urteilskraft ist untersucht; es bleibt noch die teleologische übrig, deren Kritik die Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit und damit das kritische Lehrgebäude selbst abschließt. Zunächst muß erklärt werden, was das teleologische

Urteil ist, und worin die objektive Zweckmäßigkeit der Natur besteht. Dies geschieht „durch die Analytik der teleologischen Urteilskraft".[1]

2. Die objektiv-formale Zweckmäßigkeit.

Wenn der Zweck der Erscheinungen nur darin besteht, daß sie von uns betrachtet werden, so ist es nicht ihr Dasein, sondern bloß ihre Vorstellung oder Form, die wir als zweckmäßig beurteilen. Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist lediglich subjektiv und deshalb rein formal. Es gibt eine Zweckmäßigkeit, welche ebenfalls nur formal ist, aber nicht subjektiv und deshalb nicht ästhetisch. Offenbar sind die Größen, die Zahlen und Figuren zu mathematischen Erkenntnissen wie zur Lösung mathematischer Aufgaben tauglich; aus dem Begriffe des Zirkels, der Parabel, der Kegelschnitte überhaupt lassen sich leicht und sicher eine Menge der wichtigsten geometrischen Probleme auflösen. In dieser Rücksicht sind diese Figuren ohne Zweifel zweckmäßig; ihre Zweckmäßigkeit liegt in ihrer Form, sie ist lediglich formal, aber sie ist in keiner Weise ästhetisch.

Nicht die bloße Betrachtung ist der Zweck, welchen sie erfüllen oder zu welchem sie gemacht sind, sondern die Lösung von Aufgaben; sie sind zweckmäßig, um mit ihrer Hilfe gewisse Einsichten zu gewinnen: ihre Zweckmäßigkeit ist intellektuell und darum objektiv. Wir haben hier das Beispiel einer Zweckmäßigkeit, welche zugleich objektiv und bloß formal ist. Will man von der Schönheit mathematischer Figuren reden, so ist diese sogenannte Schönheit nicht im ästhetischen, sondern nur im intellektuellen Sinn zu verstehen. Die mathematische Zweckmäßigkeit ist nicht ästhetisch, sie ist auch nicht teleologisch; mathematische Figuren sind nicht Naturerscheinungen, sondern Konstruktionen. Ihr ganzes Dasein ist ihre Form; wir machen diese Form und damit zugleich deren Zweckmäßigkeit: diese Zweckmäßigkeit ist objektiv, denn sie liegt in der Natur der konstruierten Größe, aber sie ist nicht natürlich, denn es fehlt der mathematischen Größe das natürliche (den Raum erfüllende) Dasein; sie ist nichts als ein konstruierter, d. h. anschaulich gemachter Begriff.[2]

3. Die objektiv-materiale Zweckmäßigkeit.

Wenn wir also in der teleologischen Betrachtungsweise von einer natürlichen Zweckmäßigkeit im objektiven Sinne reden, so können wir

[1] Kritik der Urteilskraft. Zweiter Teil. Kritik der teleologischen Urteilskraft. § 61. Von der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur. (S. 359—361.)

[2] Kritik der teleologischen Urteilskraft. Abt. I. Analytik der teleologischen Urteils-

darunter nicht die mathematische verstehen und überhaupt keine objektive Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist. Das natürliche Dasein im Unterschiede von der bloßen Größe ist materiell, die natürliche Zweckmäßigkeit im objektiven Sinn daher nicht bloß formal, sondern material. Mit anderen Worten: es handelt sich hier um solche Naturerscheinungen, deren Dasein nicht anders beurteilt werden kann, als nach dem Prinzipe der Zweckmäßigkeit. Jedes natürliche Dasein ist eine Wirkung. Wenn das Dasein zugleich Zweck sein soll, so ist die Ursache desselben durch die Vorstellung der Wirkung bestimmt: es ist die Idee der Wirkung, ohne welche die Ursache niemals eine solche Erscheinung hätte hervorbringen können. Nun ist die Frage: ob es solche Erscheinungen gibt, deren Dasein wir als die Wirkung zwecktätiger Ursachen zu beurteilen genötigt sind?

Wir werden die objektiv-materiale Zweckmäßigkeit im Sinne der teleologischen Urteilskraft noch genauer begrenzen müssen. Wenn geurteilt wird, daß etwas in der Natur kraft einer zwecktätigen Ursache existiert, so gilt die Erscheinung ihrem materiellen Dasein nach als beabsichtigt. Es ist damit noch nicht gesagt, was mit der Erscheinung selbst bezweckt wird, ob bloß deren Dasein und nichts anderes; es ist noch nicht gesagt, ob der Zweck, den das Ding durch seine Existenz erfüllt, bloß in ihm selbst oder außer ihm in anderen Dingen liegt. In beiden Fällen gilt die Existenz des Dinges als zweckmäßig, also die Zweckmäßigkeit desselben als material, aber diese beiden Fälle sind wohl zu unterscheiden: im ersten hat das Ding keinen anderen Zweck als sein eigenes Dasein, dieser Zweck liegt in ihm selbst, seine objektive und materiale Zweckmäßigkeit ist innerer Art; im anderen existiert es um anderer Dinge willen, denen es durch sein Dasein dient oder nützt, der eigentliche Zweck des letzteren liegt außer ihm, seine objektive und materiale Zweckmäßigkeit ist eine äußere oder relative, es ist ein Mittel entweder für den Menschen oder für andere Naturwesen: die auf den Menschen bezügliche Zweckmäßigkeit der Dinge nennen wir „Nutzbarkeit", die auf andere Naturwesen bezügliche „Zuträglichkeit". So ist z. B. das fruchtbare Land, welches die Flüsse anschwemmen, nutzbar für den Menschen, und die Sandschichten, welche die Meere absetzen, zuträglich für die Fichten, aber niemand wird urteilen, daß die Flüsse ihren Schlamm ablagern, um das Pflanzenreich zu vermehren und

kraft. § 62. Von der objektiven Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist, zum Unterschiede von der materialen. (S. 262—266.)

den Menschen zu nützen, oder daß die Meere die Sandebenen absetzen, um Fichtenwälder zu erzeugen. Vielmehr wird man diese Wirkungen rein mechanisch erklären; der fruchtbare Erdschlamm und die Sandstriche sind keineswegs Kunstwerke der Flüsse und Meere, ihre Zweckmäßigkeit für andere Wesen ist ihrer Entstehung und ihrem Dasein selbst vollkommen zufällig: eine solche zufällige Zweckmäßigkeit kann niemals ein notwendiges teleologisches Urteil begründen. Man kann über den natürlichen Nutzen der Dinge allerhand Reflexionen anstellen, aber die Natur der Dinge selbst nötigt uns nicht zu solchen Urteilen teleologischer Art.

Jetzt leuchtet ein, auf welche Vorstellung sich die natürliche Zweckmäßigkeit im objektiven Verstande zurückzieht und einschränkt: wir reden hier nicht von der bloß formalen, sondern materialen, nicht von der äußeren, sondern inneren Zweckmäßigkeit der Dinge. Die äußere Zweckmäßigkeit ist der Nutzen, welchen die Dinge durch ihr Dasein uns oder anderen Wesen gewähren; aber der Gebrauch, welchen wir von den Dingen machen, ist diesen selbst vollkommen äußerlich, gleichgültig, zufällig und hat mit ihrer Entstehung gar nichts gemein. Zur Erklärung und Beurteilung der Dinge ist die Vorstellung ihrer Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit ohne alle Bedeutung; die mechanische Erklärung und Ableitung der Dinge leidet dadurch nicht den mindesten Abbruch. Die Ursachen, aus denen die Dinge entstanden sind, und die Zwecke, zu denen sie von anderen Wesen gebraucht werden, stehen miteinander in keiner der natürlichen Beurteilung offenen Gemeinschaft. Man sieht leicht, daß die Naturbetrachtung überhaupt aufhört, sobald wir die Richtschnur der äußeren Zweckmäßigkeit verfolgen. Hier ist ein Ding Mittel, ein anderes ist Zweck, dieses ist wieder Mittel für andere, die auch wieder Mittel sind, so setzt sich die Kette der Mittel und Zwecke von Erscheinung zu Erscheinung fort und läuft zuletzt auf die Frage hinaus: welches Wesen ist der Zweck aller übrigen und Mittel für keines? Was ist der Endzweck der Schöpfung? Diese Frage müßte beantwortet werden, um den Nutzen der Dinge zugleich als deren Entstehungsgrund zu beurteilen. Aber die Auflösung dieser Frage, die einer Einsicht in den Schöpfungsplan gleichkäme, übersteigt die Grenze der Naturbetrachtung und liegt also jenseits der teleologischen Urteilskraft.[1]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 63. Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur zum Unterschiede von der inneren. (S. 366–369.)

Wenn wir demnach von der teleologischen Betrachtungsweise die formale Zweckmäßigkeit der mathematischen Figuren und die materiale des nützlichen Gebrauchs ausschließen, so bleibt nur die materiale Zweckmäßigkeit innerer Art übrig. Die materiale Zweckmäßigkeit bedeutet, daß die Erscheinungen ihrer Existenz nach als zweckmäßig beurteilt sein wollen; die innere Zweckmäßigkeit bedeutet, daß die Existenz der Erscheinungen keinen anderen Zweck hat als sich selbst. Mithin stehen der teleologischen Betrachtung solche Erscheinungen gegenüber, von welchen wir urteilen müssen, daß sie die Natur nicht aus mechanischen, sondern aus zwecktätigen Ursachen hervorgebracht habe. Was die Natur erzeugt, ist Naturprodukt; was die Natur bezweckt, ist Naturzweck. Also handelt es sich hier um solche Naturprodukte, die als Naturzwecke beurteilt sein wollen, um solche Dinge, die nur als Zwecke möglich sind oder erscheinen.

Ein Ding ist nur als Zweck möglich, d. h. sein Dasein wird bewirkt, indem es zugleich bezweckt wird. Die Wirkung ist in diesem Falle nicht bloß die Folge, sondern zugleich das Ziel der Ursache, sie ist in der Ursache gegenwärtig als der Trieb, der ihre Wirkungsweise bestimmt. Dasselbe Wesen ist hier zugleich Ursache und Wirkung. Wenn eine Erscheinung sich selbst bezweckt, so ist sie Ursache und Wirkung ihrer selbst. Auf diesen Begriff führt uns die Vorstellung der inneren Zweckmäßigkeit der Natur, die Vorstellung der Dinge als Naturzwecke. Wie aber ist es möglich, daß etwas sich selbst bewirkt? Antworten wir zuerst mit einem Beispiele, um die Sache anschaulich zu machen. Wenn aus dem Samenkorn der Baum, die Frucht, der Samen und daraus wieder ein anderer Baum hervorgeht, so hat der Baum ein anderes Wesen derselben Gattung und in diesem Sinne sich selbst erzeugt; wenn er wächst, so erzeugt er sein eigenes Individuum; wenn die Erhaltung jedes seiner Teile von der Erhaltung der anderen abhängt und zu derselben beiträgt, so erzeugen auch die Teile des Baumes sich selbst: wir haben in der Fortpflanzung und dem Wachstume des Baumes, in der Erzeugung und Erhaltung seiner Teile das Beispiel einer Naturerscheinung, welche Ursache und Wirkung ihrer selbst ist, das Beispiel eines Naturprodukts, welches zugleich Naturzweck ist.[1]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 64. Von dem eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke. (S. 369—372.)

II. Das Objekt der Teleologie.

1. Die Naturprodukte als Naturzwecke.

Jedes Ding in der Natur hat seine Ursache. Diese ist entweder ein anderes Ding oder sie liegt in der Natur jenes Wesens selbst, dessen Dasein zugleich die Wirkung ausmacht: im ersten Fall wirkt die Ursache mechanisch, im anderen zwecktätig, die mechanische Ursache ist causa efficiens (wirkende Ursache), die zwecktätige causa finalis (Endursache). Es gibt daher eine doppelte Kausalität: das System der wirkenden Ursachen und das der Endursachen, der Kausalzusammenhang nach Art der ersten ist «nexus effectivus», der nach Art der zweiten «nexus finalis». Im effektiven Kausalzusammenhange wird eine Erscheinung von einer anderen hervorgebracht, dagegen im finalen ist das wirkende Prinzip die Vorstellung oder Idee der zu erzeugenden Wirkung. Wir können darum die wirkenden Ursachen auch reale und die Endursachen ideale nennen. Alle in der Welt wirksamen Ursachen sind eines von beiden: entweder reale oder ideale.

Bei menschlichen Kunstprodukten begreift sich sehr leicht, wie die Wirkung zugleich Ursache sein kann. Die Vorstellung oder Idee der Wirkung ist die Ursache. Ein Haus wird gebaut, es wird vermietet und dadurch zu einer Quelle von Einkünften, diese sind eine reale Wirkung des Hauses; jetzt wird ein Haus gebaut, um vermietet zu werden und Geld daraus zu gewinnen: die Absicht (vorgestellte Wirkung) ist die Ursache des Hauses, die ideale Ursache desselben.

Wie werden demnach die Erscheinungen beschaffen sein, die wir als entstanden aus idealen und natürlichen Ursachen beurteilen? Wir reden nicht von menschlichen Kunstprodukten, sondern von den Naturprodukten idealer Ursachen. Die Ursache wird bestimmt durch die Idee der Wirkung, diese Idee ist der Begriff des Ganzen, die absolute Einheit der Vorstellung, die alles zur Erscheinung Gehörige in sich begreift. Setzen wir nun, daß der Begriff des Ganzen einer Erscheinung ursächlich zugrunde liegt, so ist jeder Teil des Dinges durch jenen Begriff bedingt und nur durch seine Beziehung auf das Ganze möglich, kein Teil ist von den übrigen unabhängig, sondern mit allen anderen im Begriffe des Ganzen verknüpft, sie bringen gemeinschaftlich das letztere hervor und stehen daher in einer durchgängigen Gemeinschaft oder wechselseitigen Kausalität.

2. Die organisierten Naturprodukte.

Wenn aber unter der Idee des Ganzen die Teile dasselbe gemeinschaftlich hervorbringen, so ist dadurch ihr Verhältnis und Zusammenhang bestimmt: da keiner unabhängig von den anderen sein kann, so existiert jeder durch alle übrigen, jeder ist also Ursache und Wirkung der anderen; mithin stehen alle in dem Verhältnis der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Jeder Teil bringt mit den anderen gemeinschaftlich das Ganze hervor, er ist also Mittel des Ganzen und dadurch zugleich Mittel für alle übrigen Teile; jeder existiert nicht bloß durch alle anderen, sondern auch um aller anderen willen: ihr Verhältnis ist mithin eine Zweckgemeinschaft, worin jeder Teil ein Werkzeug der anderen ausmacht. Endlich, wenn diese Teile gemeinschaftlich das Ganze hervorbringen, so bringen sie dadurch auch sich gegenseitig hervor, jeder ist in Beziehung auf alle übrigen nicht bloß Werkzeug, sondern hervorbringendes Organ: ihr Verhältnis ist daher eine produktive Zweckgemeinschaft oder Organisation. Sobald die Teile eines Dinges sich wechselseitig hervorbringen, müssen wir von dem Dinge urteilen, daß es sich selbst organisiert. Es sind die sich selbst organisierenden Wesen, die organisierten Naturkörper, welche wir nach dem Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit der Natur zu beurteilen genötigt sind und als durch ideale und natürliche Ursachen entstanden denken. Aus dem Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit kann nichts anderes folgen als lebendige, sich selbst organisierende Wesen, und wo uns solche Erscheinungen entgegentreten, da müssen wir sie nach dem Reflexionsprinzip der inneren Zweckmäßigkeit beurteilen.

3. Natur- und Kunstprodukt.

Hieraus erhellt der Unterschied zwischen Kunst- und Naturprodukt. Jenes ist zweckmäßig, es ist in allen seinen Teilen durch die Idee des Ganzen bestimmt, jeder seiner Teile ist auf alle übrigen bezogen und mit ihnen zweckmäßig verknüpft, aber es organisiert nicht sich selbst, seine Teile sind nicht Organe, sie bedingen einander, aber sie bringen sich nicht gegenseitig hervor. Kein Rad in der Uhr erzeugt das andere Rad, keine Uhr die andere Uhr, dieses Produkt kann sich nicht selbst bilden und fortpflanzen, es kann weder seine Verluste ersetzen noch aus Störungen sich wiederherstellen, es ist eine tote Maschine, in der alles durch bewegende Kräfte geschieht und aus mechanischen Ursachen folgt. Dagegen Körper, die sich selbst organisieren, wie die lebendigen Wesen

der Natur, können wir nicht bloß aus mechanischen Prinzipien erklären und ihre Erscheinungen nicht allein aus dem Bewegungsvermögen herleiten, ihre Kraft ist hervorbringend, darstellend, plastisch, sie ist bildende, fortpflanzend bildende Kraft. Die Analogie der Kunst reicht hier nicht aus, sie erklärt zu wenig, sie erklärt das Charakteristische dieser Erscheinungen, nämlich die Selbstorganisation, gar nicht.

Zutreffender ist die Analogie des Staates, der die Individuen nicht bloß als Teile zusammenfügt, sondern als Glieder ordnet, der nicht Staatsmaschine, sondern Staatsorganismus ist, in welchem jeder einzelne Bürger zugleich als Mittel und Zweck des Ganzen gilt. Kant bezeichnet an dieser Stelle die französische Revolution als den Übergang aus dem mechanischen in das organische Staatswesen, als den Versuch einer Staatsorganisation, welche in allen Gliedern die Idee des Ganzen im politischen Sinne verwirklicht. Schiller hat im Eingange seiner Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen diesen Gedanken ausgeführt; vielleicht daß ihm dazu jene Bemerkung in der Kritik der Urteilskraft die erste Anregung gegeben.[1]

III. Die Geltung des teleologischen Urteils.

Wir sehen, welches Objekt Kant als das Thema der teleologischen Urteilskraft betrachtet: die organisierende Natur und die lebendigen Körper. Die reflektierende Urteilskraft überhaupt hat es mit zwei Hauptbegriffen zu tun, mit der Schönheit und dem Leben: die Schönheit gehört der ästhetischen, das Leben der teleologischen Urteilskraft. Einer der frühesten Gedanken Kants tritt hier in die volle Beleuchtung der kritischen Philosophie: daß in der Natur das Leben nicht Mechanismus, sondern Organisation sei, und daß sich diese nicht aus den bewegenden Kräften der Materie hinreichend erklären lasse. Er mußte den Begriff des Lebens im Unterschiede vom Mechanismus bestimmen und auseinandersetzen. In seiner Abhandlung „über den Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie" wurde gezeigt, daß zwecktätige Ursachen zur Erklärung des Lebens gesetzt werden müssen, aber in keiner Weise bestimmt werden können, weder als blinde noch als intelligente. Das Urteil über die zwecktätige Naturkraft ist kein bestimmendes, es kann also nur ein reflektierendes sein; es ist als Erkenntnis unmöglich, aber als Betrachtung notwendig: diese Lehre ist das Thema der Kritik der teleologischen Urteilskraft.[2]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 65. Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen. (S. 372—376. S. 375. Anmkg.) — [2] Vgl. oben Buch I. Kap. XVI. S. 228—232.

Die kritische Bestimmung hat in diesem Punkte ihre großen Schwierigkeiten. Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit will sehr vorsichtig behandelt und zwischen den Klippen, die ihn von entgegengesetzten Seiten bedrohen, behutsam hindurchgesteuert werden. Das Leben in der Natur ist Organisation, ihre Einrichtung ist innere Zweckmäßigkeit, ihre Ursachen sind zwecktätige Kräfte. Wie sollen diese bestimmt werden? Entweder als der Materie inwohnend oder als der Materie nicht inwohnend, entweder als natürliche oder als übernatürliche Kräfte. Wenn wir die zwecktätigen Kräfte der Materie zuschreiben, so geraten wir in den Hylozoismus, den „Tod aller Naturphilosophie"; wenn wir die zwecktätigen Kräfte außer der Materie und mithin über die Natur setzen, so geraten wir in den Theismus; dann ist die Beurteilung der natürlichen Zweckmäßigkeit nicht mehr teleologisch, sondern theologisch, und das Naturleben nicht mehr Naturprodukt, sondern göttliches Kunstprodukt: eine Vorstellung, welche die Grenze der Naturbetrachtung überschreitet.

Die teleologische Betrachtung darf weder Hylozoismus noch Theismus sein, und doch scheint es, daß sie eines von beiden sein müsse. Sie will Naturbetrachtung sein, darum hütet sie sich vor dem theistischen Prinzip, denn Teleologie ist nicht Theologie; aber sie darf auch nicht Hylozoismus werden, dies verbietet die Naturphilosophie. Hylozoismus und Theismus sind die Klippen, welche zu vermeiden sind. Gerade in diesem Punkte liegt die kritische Schwierigkeit. Was bleibt übrig? Daß die teleologische Urteilskraft sich bloß an die Natur, d. h. an die Erfahrung hält und im Gebiete der Erscheinungen bleibt, aber nicht Naturerkenntnis sein will (sonst wäre sie Hylozoismus), sondern bloß Naturbetrachtung; daß sie ihr Prinzip nicht für einen bestimmenden Naturbegriff, sondern nur für eine Maxime der Naturbeurteilung ausgibt. Sie läßt die Frage nach der Beschaffenheit der zwecktätigen Kräfte ganz offen; sie läßt ganz unbeantwortet, ob es materielle oder göttliche Kräfte sind, die hier wirken, ob es absichtliche oder unabsichtliche Zwecke sind, die hier ausgeführt werden; sie verfährt gar nicht bestimmend, sondern bloß reflektierend. So bleibt sie innerhalb der Naturbetrachtung, ohne metaphysisch zu werden; sie wird in ihren Urteilen nicht theologisch, aber auch nie hylozoistisch. Wenn sie von der Sparsamkeit, Weisheit, Vorsorge, Wohltätigkeit der Natur redet (Ausdrücke, die alle den Begriff der Zweckmäßigkeit bezeichnen und variieren), so hütet sie sich, diesen Ausdrücken ein dogmatisches

Gepräge zu geben: sie will damit nur Erscheinungen beurteilen, aber nicht Prinzipien bestimmen.[1]

Die Organisation als innere Zweckmäßigkeit der Dinge ist nicht erkennbar: mit dieser kritischen Einsicht vermeidet die teleologische Betrachtungsweise den Hylozoismus ebensosehr wie den Theismus. Aber die Einsicht in diese Unerkennbarkeit selbst ist bedingt durch die teleologische Beurteilung. Wären die Organismen nicht innerlich zweckmäßig, sondern bloß mechanisch, so wären sie vollständig erkennbar, und dann wäre kein Grund, warum wir nicht Organismen machen könnten so gut wie Maschinen. Das Wort: „gebt mir Materie, und ich will euch eine Welt daraus bauen" wäre dann auch auf die lebendigen Körper anwendbar. Weil diese sich selbst organisieren, darum können wir sie nicht machen, darum können wir sie nicht vollständig erkennen. „Denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann."[2] Erkennen heißt schaffen. Dieses Wort stammt, wie man sieht, aus der kritischen Philosophie, und es war schon alt, als die spätere Naturphilosophie es nachsprach.

Um also genau zu bestimmen, wohin uns die Analytik der teleologischen Urteilskraft geführt hat, so ist dargetan worden: das Leben in der Natur kann nur als Organisation oder innere Zweckmäßigkeit gedacht und beurteilt werden; damit ist das große Prinzip, welches Aristoteles zuerst ergriffen und für die Philosophie gewonnen hatte, von Kant wieder entdeckt und kritisch gerechtfertigt worden. Diese Rechtfertigung ist zugleich eine Einschränkung. In seiner kritischen Geltung erscheint jenes Prinzip als eine Maxime der Beurteilung, als ein bloßes Regulativ der Erfahrung. Wenn der Gedanke einer organisierenden, nach Ideen tätigen und wirksamen Natur die kritische Schranke abstreift, die bescheidene Stellung einer Reflexionsmaxime aufgibt und sich der Welt als absolutes Prinzip verkündet, so wird aus der kantischen Kritik der teleologischen Urteilskraft schellingsche Naturphilosophie. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft bildet den Ausgangspunkt für Schiller und die folgende Ästhetik, die Kritik der

---

[1] Kritik der Urteilskraft. § 66. Vom Prinzip der Beurteilung der inneren Zweckmäßigkeit in organisierten Wesen. § 67. Vom Prinzip der teleologischen Beurteilung über Natur überhaupt als System der Zwecke. § 68. Von dem Prinzip der Teleologie als innerem Prinzip der Naturwissenschaft. (Bd. V. S. 376—384.)

[2] Ebendas. § 68. (S. 384.)

teleologischen Urteilskraft den Ausgangspunkt für Schelling und dessen Naturphilosophie.

Wir haben noch zwei Fragen zu beantworten. Wie verhält sich das Prinzip der Organisation zum Prinzipe des Mechanismus? Wie verhält sich überhaupt die teleologische Betrachtung zur Erkenntnis der Dinge? Auf die erste Frage antwortet die Dialektik, auf die zweite die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft.

Sechstes Kapitel.

Die Dialektik der teleologischen Urteilskraft.

I. Die Antinomie der Urteilskraft.

1. Die mechanische und teleologische Erklärungsart.

In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft hatte Kant bewiesen, daß die Formen wie die Bewegungserscheinungen der Körper nur aus äußeren oder mechanischen Ursachen zu erkennen sind; in der Kritik der teleologischen Urteilskraft wird erklärt, daß die organischen Körper nicht bloß nach mechanischen Grundsätzen beurteilt werden können: hier sind zwei verschiedene Prinzipien, die von unserer Betrachtung und Beurteilung der Körper gelten sollen, also zwei Maximen der Urteilskraft, die, wie es scheint, einander widerstreiten. Wenn ein solcher Widerstreit wirklich besteht, so bildet derselbe eine „Antinomie der Urteilskraft“. Die erste Maxime behauptet: „Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden“. Die zweite: „Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen)“. Nun ist es in den Untersuchungen der kritischen Philosophie allemal das Geschäft der Dialektik, solche Antinomien, welche aus der Natur unserer Erkenntnisvermögen folgen und darum einen unvermeidlichen Schein mit sich führen, zu entdecken und aufzulösen. Die obige Antinomie enthält daher das Thema, welches die „Dialektik der teleologischen Urteilskraft“ zu untersuchen hat.[1]

[1] Kritik der Urteilskraft. Zweiter Teil. Abt. II. Dialektik der teleologischen Urteilskraft. § 69. Was eine Antinomie der Urteilskraft sei? § 70. Vorstellung dieser Antinomie. (S. 384—388.)

Die Ableitung der Körper und ihrer Formen aus äußeren, materiellen Ursachen oder bewegenden Kräften ist die Sache der physischen oder mechanischen Erklärungsart, dagegen die aus inneren, idealen Ursachen oder zwecktätigen Kräften die Sache der teleologischen, welche letztere nach dem Vorbilde der Kunst auch die technische heißen darf. In unserer Antinomie behauptet die Thesis die durchgängige und alleinige Geltung der ersten Erklärungsart, wogegen die Antithesis diese Geltung verneint und für die organisierten Körper eine andere Beurteilungsart fordert.

Setzen wir, daß jene beiden Maximen von derselben Urteilskraft gelten, so ist ihre Antinomie unauflöslich. Wenn sie dagegen von verschiedenen Arten der Urteilskraft gelten sollten, die Thesis von der bestimmenden, die Antithesis von der reflektierenden Urteilskraft, so ist ihr Widerstreit gar keine Antinomie, sondern hat nur den Schein derselben: die beiden Sätze streiten nicht miteinander.

Setzen wir, daß jene beiden Behauptungen nicht als Maximen unserer Urteilskraft angesehen werden, sondern ohne alle Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen von der Natur der Dinge selbst gelten sollen, so ist ihre Antinomie unauflöslich, wenn nämlich beide Sätze bewiesen werden können; wenn sie unbeweisbar sind, so haben wir eine unmögliche Kontradiktion, aber keine Antinomie.

2. Der Schein und die Auflösung der Antinomie.

Um daher unsere Antinomie aufzulösen oder den bloßen Schein derselben darzutun, dürfen ihre Sätze nicht dogmatisch, sondern müssen kritisch genommen, d. h. auf unser Erkenntnisvermögen bezogen und auf ihren intellektuellen Ursprung aus unserer Vernunft geprüft werden: sie sind nicht Prinzipien der Dinge, sondern Maximen der Urteilskraft. Dann sind die Arten der Urteilskraft, von denen sie gelten, wohl zu unterscheiden: die Thesis gilt von der bestimmenden, die Antithesis von der reflektierenden Urteilskraft. Wir sehen den Weg vor uns, auf welchem die Dialektik der teleologischen Urteilskraft ihre Aufgabe löst.[1]

Sobald wir jene Sätze dogmatisch nehmen, handeln sie nicht mehr von unserer Erklärungs- oder Beurteilungsart der Körper, sondern von der Entstehungs- oder Erzeugungsart der letzteren: sie sind nicht

[1] Kritik der Urteilskraft. § 70. (S. 261, 387.) § 71. Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie. (S. 388—389.)

mehr Maximen, sondern Naturgesetze, die unabhängig von der Erscheinung der Körper und ihrer Erfahrung gelten. Dann lautet der erste Satz: „Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich". Und der zweite: „Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich". Hier ist nun ein kontradiktorischer Widerstreit. Wenn der eine Satz wahr ist, so muß der andere falsch sein: die Thesis behauptet ein allgemeines Naturgesetz, dessen Geltung die Antithesis verneint: es ist ein Widerstreit zwischen Grundsätzen, die von der Erfahrung gelten sollen, aber in diesem Falle nicht gelten können, da der Ursprung oder Urgrund der Dinge nie ein Objekt unserer Erfahrung sein kann. Daher ist keine der beiden Behauptungen beweisbar, also auch ihr Widerstreit eigentlich keine Antinomie, sondern nur eine Kontradiktion solcher Sätze, die beide ungültig sind. „Die Vernunft kann weder den einen noch den andern dieser Grundsätze beweisen, weil wir von der Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Prinzip a priori haben können."[1]

Die Thesis ist kein Gesetz der Physik, sondern eine Maxime unserer Urteilskraft: sie erklärt nicht, daß alle materiellen Dinge nur mechanisch entstehen können, sondern daß nur ihre mechanische Entstehung unserem Verstande einleuchtet, da wir nach der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens keine anderen Ursachen der materiellen Erscheinungen zu erkennen imstande sind, als die äußeren oder mechanischen. Die Antithesis ist ebenfalls kein physikalischer Lehrsatz, sondern eine Maxime der Urteilskraft: sie sagt keineswegs, daß einige Produkte der materiellen Natur, nämlich die organischen Körper, unmöglich mechanisch entstehen können, sondern nur, daß uns die mechanische Entstehung dieser Körper nicht einleuchtet, da wir nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens nicht imstande sind, aus bloß mechanischen Ursachen die Erfahrungstatsache der organischen Zweckmäßigkeit zu erklären. Die fragliche Antinomie besteht demnach nicht zwischen Naturgesetzen oder Grundsätzen der Erfahrung, sondern zwischen Maximen der Urteilskraft: sie betrifft nicht die Entstehungsart der materiellen Dinge und ihrer Formen, sondern nur unsere Erklärungsart derselben; sie behauptet in der Thesis die durchgängige Geltung der mechanischen, in der Antithesis die auf die organischen Körper eingeschränkte Geltung

[1] Kritik der Urteilskraft. § 70. (S. 387.)

der teleologischen Erklärungsart. Da nun beide Behauptungen mit Fug und Recht gelten, so würde zwischen diesen Maximen eine unauflösliche Antinomie sein, wenn die Antithesis wirklich das verneinte, was die Thesis bejaht.

So aber verhält sich die Sache nicht. Wenn die Thesis erklärt, daß nur die mechanische Entstehung der materiellen Dinge und ihrer Formen erkennbar sei, so hat sie damit weder die mechanische Entstehung aller Körper, noch auch die Erkennbarkeit aller mechanischen Entstehung behauptet. Es könnte sehr wohl sein, daß es gewisse Körper gibt, deren mechanische Entstehung unerkennbar ist. Dies behauptet die Antithesis von den organischen Körpern: sie widerstreitet also in diesem Punkte keineswegs der genau und richtig verstandenen Thesis. Wenn diese lehrt: daß **nur** die mechanische Entstehung der materiellen Dinge und ihrer Formen erkennbar sei, so folgt unmittelbar, daß jede **andere** Art ihrer Entstehung, wie die Erzeugung aus zwecktätigen Ursachen, **unerkennbar** ist. Wenn nun die Antithesis behaupten wollte, daß die Entstehung der organischen Körper aus zwecktätigen Ursachen **erkennbar** wäre, so würde damit freilich der Thesis widersprochen, aber es könnte zu keiner Antinomie kommen, weil sich der Streit beider Sätze sogleich entscheiden ließe: die Thesis hat Recht und die Antithesis hat Unrecht.

Indessen behauptet die letztere die Erkennbarkeit zwecktätiger Ursachen in der Natur so wenig, daß sie dieselbe vielmehr ausdrücklich verneint: ihre teleologische Erklärungsart nimmt keineswegs dieselbe Geltung in Anspruch, als die mechanische, und macht dieser daher nirgends das Feld streitig, sie gibt, genau zu reden, überhaupt keine Regel zur Erklärung, sondern nur zur Beurteilung der organischen Körper; sie ist kein Erkenntnisprinzip, sondern ein **Reflexionsprinzip**, also kein Grundsatz der bestimmenden, sondern der reflektierenden Urteilskraft. Nur wenn man diese beiden Arten der Urteilskraft nicht unterscheidet, so entsteht zwischen ihren Prinzipien ein unauflöslicher Widerstreit. „Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf: daß man einen Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft mit dem der bestimmenden und die **Antinomie** der ersteren (die bloß subjektiv für unseren Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt) mit der **Heteronomie** der anderen, welche sich nach den von dem Ver-

stande gegebenen allgemeinen oder besonderen) Gesetzen richten muß, verwechselt."[1]

Aller Streit zwischen der Naturphilosophie und der Kritik der Urteilskraft, zwischen der mechanischen und der teleologischen Erklärungsart wird demnach vermieden, wenn die letztere als ein Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft auftritt, der 1. die Möglichkeit einer mechanischen Entstehung der organischen Körper nicht leugnet, sondern nur die Unerkennbarkeit einer solchen Erzeugungsart behauptet und aus der Einrichtung unseres Verstandes erklärt, 2. die Erkennbarkeit organisierender oder zwecktätiger Ursachen keineswegs behauptet, vielmehr verneint und das Prinzip der Zweckmäßigkeit nur zur Beurteilung der organischen Naturformen braucht, also 3. dieses Prinzip bloß auf Tatsachen der Erfahrung anwendet und zwar nicht als einen konstitutiven, sondern als einen regulativen Grundsatz, d. h. als einen Leitfaden der Beobachtung.[2]

Der Begriff der Naturzwecke ist und bleibt ein „Fremdling in der Naturwissenschaft", diese in genauestem Sinne verstanden.[3] Da wir aber in unserer Betrachtung und Erfahrung der organischen Naturerscheinungen genötigt sind, jenen Begriff anzuwenden, was auch diejenigen tun und tun müssen, welche ihm alle Geltung absprechen, so ist der Gebrauch desselben zu regulieren und dergestalt zu begrenzen, daß er das Gebiet der Erfahrung nicht überschreitet. Dies geschieht, sobald über den Ursprung der organischen Körper und der materiellen Dinge überhaupt, d. h. über die erzeugende Urkraft selbst teleologisch geurteilt wird. Wir können die mechanische Entstehung der organischen Körper nicht begreifen: der Grund liegt in der Einrichtung unseres Verstandes; die Folge ist, daß wir genötigt sind, die Erscheinungen und Formen der organischen Natur teleologisch zu beurteilen. Aber wir dürfen den Ursprung der organischen Körper, wie der Dinge überhaupt, nicht teleologisch bestimmen oder feststellen. Alle Versuche dieser Art führen zu verschiedenen, einander widerstreitenden und insgesamt ungültigen Systemen.

Es sind demnach zwei Punkte, welche die Dialektik der teleologischen Urteilskraft noch auszumachen hat. Um die Notwendigkeit der teleologischen Beurteilung zu begründen, muß gezeigt werden, daß unser

---

[1] Kritik der Urteilskraft. § 71. (S. 389.)

[2] Ebendas. § 72. Von den mancherlei Systemen über die Zweckmäßigkeit der Natur. (S. 389–392.) — [3] Ebendas. § 72. (S. 390.)

Verstand nicht die Mittel besitzt, die organischen Körper mechanisch zu erklären. Um die Grenzen der teleologischen Beurteilung zu sichern und ihren Weg nicht auf falsche Ziele zu richten, muß gezeigt werden, daß alle Systeme über die Zwecke und zwecktätigen Kräfte der Natur ungültig sind und nicht leisten, was sie versprechen.

II. Die Systeme der dogmatischen Teleologie.

1. Die zu erklärende Tatsache.

Es ist ein Faktum der Erfahrung, daß die organischen Körper uns als zweckmäßig eingerichtet erscheinen und wir demgemäß über sie urteilen. Diese Tatsache ist zu erklären. Sie folgt entweder aus der Einrichtung der Natur selbst oder aus der unseres Verstandes. Wenn alle Versuche der ersten Erklärung vergeblich sind, so bleibt nur die zweite übrig. Wenn alle möglichen Systeme über die erzeugenden Ursachen der Dinge nicht begründen können, wie jener unwillkürliche Schein zweckmäßiger Naturgebilde oder unsere notwendige Vorstellung derselben entsteht, diese Tatsache vielmehr unerklärt und unerklärlich lassen, so sind diese dogmatischen Theorien sämtlich verfehlt. Wir wollen sehen, welcher Art diese Systeme sind, und ob sie ihre Aufgabe lösen.

2. Der Idealismus und Realismus der natürlichen Zweckmäßigkeit.

Wenn die Natur selbst die Erscheinung zweckmäßiger Produkte erzeugen soll, so müssen ihre Kräfte zwecktätig oder zweckähnlich wirken, und es muß derselben eine Technik zugeschrieben werden, welche entweder absichtsvoll oder absichtslos, entweder planmäßig oder blind und planlos verfährt. Im ersten Fall hat die Natur selbst Zwecke, die sie in ihren Produkten verwirklicht, daher ist die Zweckmäßigkeit der letzteren eine reale; im anderen Fall dagegen hat die Natur keine Zwecke, daher können ihre Produkte auch nicht wirklich zweckmäßig eingerichtet sein, sondern nur so erscheinen; diese Zweckmäßigkeit kommt nicht auf Rechnung der Natur, sondern auf die unserer Vorstellungsart, sie ist also keine reale, sondern eine ideale oder bloß vorgestellte. Auf den Begriff der Naturzwecke und der zwecktätigen Naturkräfte gründet sich demnach das System des „Realismus", auf das der blind und planlos waltenden Naturkräfte das des „Idealismus der natürlichen Zweckmäßigkeit".

Nun können die in der Natur wirksamen Kräfte, die blinden wie die zwecktätigen, entweder als materielle oder als nicht materielle angesehen werden: im ersten Fall haben sie einen „physischen", im

zweiten einen „hyperphysischen Grund". Daher wird jedes der beiden Systeme physischer und hyperphysischer Art sein. Wenn die blinden Kräfte der Materie zugeschrieben werden, so fallen sie mit den bewegenden Naturkräften zusammen, und es gibt dann in der Welt keine andere Kausalität und keine anderen Gesetze, als die des allgemeinen Naturmechanismus. Daß in den Produkten der Natur Einheit, Zusammenhang und Zweckmäßigkeit erscheint, muß unter dieser Voraussetzung als ein Werk des Zufalls gelten: deshalb bezeichnet Kant das physische System des Idealismus der natürlichen Zweckmäßigkeit auch als das der „Kasualität" und findet es in der Lehre der Atomisten, insbesondere in der des Demokrit und Epikur, ausgeführt.

Wenn dagegen die blinden Kräfte auf den Urgrund der Welt bezogen und einem einzigen Urwesen ohne Verstand und Willen zugeschrieben werden, so folgt aus der Einheit der Urkraft auch die durchgängige Einheit und Ordnung aller Dinge, die uns als Übereinstimmung und Zweckmäßigkeit erscheint: diesen Zusammenhang macht nicht der Zufall sondern die blind waltende Notwendigkeit der Welt oder das Schicksal, daher nennt der Philosoph dieses hyperphysische System des Idealismus auch das der „Fatalität" und läßt Spinoza als den Vertreter, nicht als den Urheber dieser viel älteren Lehre gelten. Ebenso gibt es auch ein physisches und hyperphysisches System des Realismus: jenes setzt die zwecktätigen Kräfte in die Materie und faßt die letztere als ein lebendiges und beseeltes Wesen, dieses bezieht sie auf den absoluten Urgrund aller Dinge und faßt denselben als den persönlichen, intelligenten Welturheber. Das physische System des Realismus ruht auf dem Begriff der Weltseele, das hyperphysische auf dem des Weltschöpfers: jenes ist der Hylozoismus", dieses der „Theismus".

Die vier Systeme aller dogmatischen Teleologie sind demnach das der Kasualität und der Fatalität, des Hylozoismus und des Theismus: ihre Prinzipien sind „die leblose Materie" und „der leblose Gott", „die lebende Materie" und „der lebendige Gott".[1]

3. Die Widerlegung dieser Systeme.

Wenn nach der Ansicht der Atomisten in der Welt nur die blinden Kräfte der Materie wirken, so fällt die Technik der Natur mit ihrer Mechanik zusammen und es kann daraus eine zweckmäßige Einrichtung

[1] Kritik der Urteilskraft. § 72. (S. 389—392 ff. Anmkg.)

der Naturprodukte so wenig hervorgehen, daß auch der bloße Schein einer solchen Zweckmäßigkeit nur durch Zufall entsteht. Daher vermag das System der Kasualität nicht zu erklären, was erklärt werden soll: die Notwendigkeit dieses Scheines oder, was dasselbe heißt, die unserer teleologischen Vorstellungsart.[1]

Wenn nach der Lehre Spinozas alle Dinge aus der absoluten Einheit der Substanz oder des unpersönlichen Urwesens mit Notwendigkeit folgen, so können sie nicht anders sein, als sie sind, sie können Zwecke weder erfüllen noch verfehlen, also überhaupt keine haben, noch auch den Schein einer zweckmäßigen Verfassung begründen. Dieses System erklärt wohl den Zusammenhang und die Einheit der Dinge, aber nicht ihre zweckmäßige Übereinstimmung oder Verknüpfung. Denn die ontologische Einheit ist weder Zweckeinheit noch erklärt sie dieselbe. Daher kann das System der Fatalität so wenig wie das der Kasualität seine Aufgabe lösen.[2]

Wir haben den Hylozoismus wiederholt kennen gelernt und erörtert, er kann die fragliche Tatsache nicht erklären, weil sein Erklärungsgrund nichtig ist. Dieser ist entweder die lebende oder die belebte Materie: jene ist ein ungereimter Begriff, denn die Leblosigkeit (Trägheit) oder die Abwesenheit aller inneren, zwecktätigen Ursachen gehört zum Wesen der Materie; diese ist ein leerer Begriff, der aus einem falschen Zirkel im Erklären hervorgeht, man überträgt die Eigenschaften der lebendigen Individuen auf die Materie im Ganzen und stellt sich nun die letztere als belebt vor, um sie als den erzeugenden Grund der organischen Körper zu denken.

Der Theismus würde uns durch die Annahme eines architektonischen Verstandes, d. h. eines intelligenten und zwecktätigen Urwesens die Realität zweckmäßiger Naturprodukte begreiflich machen, wenn er imstande wäre, seine Annahme zu begründen oder, was dasselbe heißt, die Möglichkeit einer mechanischen Entstehung der organischen Körper zu widerlegen. Da aber der Ursprung der Dinge überhaupt uner-

---

[1] Kritik der Urteilskraft. § 73. Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgibt. (S. 392—394.)

[2] Ebendas. § 73. (S. 392—394.) Wenn Kant hier behauptet, daß „Spinoza die Zweckverknüpfung der Dinge der Natur nicht leugne", aber zu erklären unvermögend sei, so ist zu bemerken, daß Spinoza eine solche Zweckverknüpfung entschieden leugnet und die Idee derselben aus der menschlichen Imagination begründet. — Vgl. folgende Parallelstellen über Spinoza: Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft. § 80 u. 85. (S. 420 u. 421. S. 439 ff.)

kennbar ist, so kann unsere bestimmende Urteilskraft die Möglichkeit eines mechanischen Ursprungs der lebendigen Dinge weder bejahen noch verneinen. Daher ist der Theismus, sofern derselbe die Notwendigkeit der Schöpfung durch die Unmöglichkeit der materiellen Entstehung organischer Wesen begründet, ein dogmatisches, also hinfälliges System, das uns die fragliche Tatsache ebensowenig erklärt, als die atomistische, pantheistische und hylozoistische Ansicht. Über die Bedeutung, die dem Theismus in der Teleologie gebührt, kann nicht die bestimmende, sondern nur die reflektierende Urteilskraft entscheiden. Er gilt nicht als dogmatisches System. Was er gilt, wird die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft dartun.[1]

III. Die Begründung der Teleologie.

1. Die Unmöglichkeit der objektiven Begründung.

Keines der Systeme, die über die Natur und Entstehung der Dinge dogmatisch urteilen, macht uns begreiflich, warum die Einrichtung derselben, insbesondere die der organischen Körper, zweckmäßig zu sein scheint. Halten wir uns an die Systeme der „Kasualität" und der „Fatalität", so ist dieser Schein grundlos und illusorisch, also nicht notwendig; halten wir uns an den Hylozoismus, so ist dieser Schein ebenso nichtig, wie sein Erklärungsgrund, also imgrunde unmöglich; halten wir uns an den Theismus, so ist dieser Schein zwar notwendig, da die Dinge nach den Absichten eines architektonischen Verstandes gemacht sein sollen, aber die Dinge selbst sind nicht mehr Naturprodukte, sondern göttliche Kunstprodukte.[2] Wir fragen nach dem notwendigen Scheine der Zweckmäßigkeit gewisser Naturprodukte. Wenn man uns diese Frage so beantwortet, daß darüber entweder der Schein den Charakter der *Notwendigkeit* oder die Dinge den der *Naturprodukte* verlieren, so sind wir so klug wie vorher.

2. Die Notwendigkeit des subjektiven Ursprungs.

Es bleibt demnach nur eine einzige Möglichkeit der Erklärung übrig: die *kritische*. Der Grund, warum wir die organischen Naturprodukte als zweckmäßig anzusehen genötigt sind, darf nicht in der Natur der Dinge, sondern muß in der Einrichtung unserer Vernunft

[1] Kritik der Urteilskraft. § 73. (S. 394 u. 395.) § 74. Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks. (S. 395–397.) § 75. Der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft. (S. 397–401.) — [2] Ebendas. § 74. (S. 397.)

oder in der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen gesucht werden. Wir leugnen nicht die Möglichkeit eines mechanischen Ursprungs der lebendigen Wesen, sondern nur die Erkennbarkeit einer solchen Entstehung; wir leugnen diese Erkennbarkeit nicht überhaupt, sondern nur von seiten *unseres* Erkenntnisvermögens. Wenn wir imstande wären, uns die Entstehung und Einrichtung der lebendigen Dinge mechanisch zu erklären, so würden wir nicht genötigt sein, teleologisch darüber zu urteilen.

Also der Grund, daß wir sie als Naturzwecke betrachten, liegt in unserem Unvermögen, sie als mechanische Naturprodukte zu erkennen, und zwar ist dieses Unvermögen nicht etwa ein Mangel, welchen wir mit der Zeit durch fortschreitende Erkenntnis los werden können, sondern die Natur und Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes bringt es mit sich, daß wir die Tatsachen der organischen Natur nicht als mechanische Erzeugnisse zu begreifen vermögen, sondern im Interesse der Erfahrung selbst teleologisch darüber urteilen müssen. „Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können, und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen oder zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde, sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen, daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Prinzip derselben in der Spezifikation ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisierter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen (also im bloßen Mechanismus derselben) gar nicht verborgen liegen *könne*, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurteilt, denn woher wollen wir das wissen? Wahrscheinlichkeiten fallen hier ganz weg, wo es auf Urteile der reinen Vernunft ankommt."[1] „Schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege), die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen."[2]

---

[1] Kritik der Urteilskraft. § 75. (S. 400–401.)
[2] Ebendas. § 77. (S. 409–410.)

3. Die Eigentümlichkeit des menschlichen oder diskursiven Verstandes.

Es gehört zu den Grundlehren der kritischen Philosophie, daß alle menschliche Erkenntnis aus zwei Elementen besteht: Anschauungen und Begriffen, daß jene ohne diese blind, diese ohne jene leer sind, daß in jedem Erkenntnisurteil das Vermögen der Anschauung und das der Begriffe zusammenwirken, aber von Natur verschieden sind: jenes ist die Sinnlichkeit, dieses der Verstand. Unser Verstand ist ein Vermögen bloß der Begriffe, er verhält sich nur denkend und nicht anschauend: daher gibt es in der intellektuellen Einrichtung der menschlichen Natur keinen anschauenden oder intuitiven Verstand. Es wird nicht behauptet, daß ein solcher Verstand in anderen Wesen oder an sich unmöglich ist: er ist es in uns. Der Verstand denkt, d. h. er erzeugt und bildet Begriffe. Ein intuitiver Verstand muß daher, was er denkt, zugleich anschauen, seine Begriffe sind angeschaute Objekte, d. h. sie stellen wirkliche, nicht bloß mögliche Gegenstände vor. Mit dem Unterschied zwischen Denken und Anschauen erlischt alle Unterscheidung zwischen der bloßen Möglichkeit und Wirklichkeit: ein intuitiver Verstand hat daher keine anderen Objekte als wirkliche.[1]

Ein solcher Verstand ist der menschliche nicht. Uns sind die Objekte nur in der Anschauung und nicht durch Begriffe gegeben, sie sind uns nicht durch intellektuelle, sondern durch sinnliche Anschauung gegeben: daher müssen wir Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheiden. In unserer Anschauung kann etwas gegeben sein, wovon wir keinen Begriff haben, und in unserem Verstande kann etwas gedacht werden, das in der Anschauung nicht existiert; es gibt für uns wirkliche Objekte, deren Möglichkeit wir nicht begreifen, und mögliche oder denkbare Objekte, deren Wirklichkeit uns nicht einleuchtet. Wäre unser Verstand intuitiv, so würden die intelligiblen Objekte auch angeschaute und erkennbare sein; die Dinge an sich sind für uns nur darum unerkennbar, weil der menschliche Verstand nicht anschauend, sondern bloß denkend ist.

Weil unsere Anschauungen und Begriffe nicht zusammenfallen oder identisch sind, so müssen wir beide erst zusammenbringen oder verknüpfen, indem wir unsere Anschauungen unter unsere Begriffe, das Besondere unter das Allgemeine subsumieren: daher besteht unser Erkennen nicht in einem intellektuellen Anschauen, sondern im Urteilen, und das Erkenntnisvermögen unseres Verstandes in der bestimmenden

[1] Kritik der Urteilskraft. § 76. Anmkg. (S. 401—402.)

Urteilskraft. Weil unser Verstand die Begriffe nicht anschaut, darum muß er von seinen Begriffen zu den Anschauungen oder vom Allgemeinen zum Besonderen fortgehen, und da dieses in jenem nicht enthalten ist, also auch nicht daraus abgeleitet werden kann, so muß er die Verbindung beider durch die Ausübung der Urteilskraft synthetisch herstellen. Er muß Anschauungen vergleichen und verallgemeinern, um Begriffe zu bilden, er muß sie mit diesen Begriffen vergleichen, um Urteile zu bilden, er muß seine ursprünglichen Begriffe, d. h. die Kategorien auf die Erscheinungen richtig anwenden und diese durch jene vorstellen, um zu allgemeingültigen Erkenntnisurteilen zu gelangen. Was er auf diesen Wegen nicht zu erkennen vermag, bleibt ihm unerkennbar, während dem intuitiven Verstande alles mit einem Schlage einleuchtet: daher ist der menschliche Verstand nicht intuitiv, sondern „diskursiv".[1]

Wenn nun diesem Verstande in der Erfahrung und zwar in der äußeren, d. h. in der Körperwelt ein Ganzes gegeben ist, so wird er dasselbe nur zu erkennen vermögen, indem er vom Allgemeinen zum Besonderen, von den Bedingungen zum Bedingten, von der Ursache zur Wirkung fortgeht; er muß Teil für Teil auffassen und das Ganze als die Komposition dieser Teile oder als die Wirkung ihrer konkurrierenden bewegenden Kräfte, d. h. als ein mechanisches Aggregat oder als ein mechanisches Produkt begreifen. Hieraus erhellt, daß der menschliche Verstand die Erscheinungen der Körperwelt nach mechanischen Grundsätzen erkennt, und daß, wenn ihm die Entstehung eines materiellen Ganzen aus den Bedingungen und Kräften der Teile einleuchtet, er dasselbe vollkommen erkennt und keiner anderen Erklärungsart bedarf.

Wenn ihm aber in seiner Erfahrung Körper, wie die organischen, gegeben sind, deren Verfassung es ihm unmöglich macht, das Ganze als ein bloßes Aggregat oder Resultat der Teile aufzufassen, so wird ein diskursiver Verstand, wie der menschliche, nicht vermögen, die Entstehung und Einrichtung solcher Körper bloß mechanisch zu erklären. Vielmehr nötigen ihn hier die in seiner Erfahrung und Beobachtung gegebenen Tatsachen zu einem umgekehrten Verfahren: er kann sich das Ganze nicht aus den Teilen, sondern muß diese, sowohl was ihre Form als die Art ihrer Wirksamkeit und Verknüpfung betrifft, aus jenem erklären oder das Ganze als die Bedingung und den er-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 77. Von der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird. (S. 282—284.)

zeugenden Grund der Teile betrachten. Nun ist für den diskursiven Verstand das *reale* Ganze nur durch die Teile gegeben, welche die Elemente oder Faktoren desselben ausmachen. Wenn daher ein solcher Verstand das Ganze als den erzeugenden Grund (der Beschaffenheit und Wirkungsart) der Teile zu setzen genötigt ist, so kann dieses den Teilen vorhergehende Ganze nie das reale, sondern nur das *ideale*, d. h. der *Begriff* oder die *Idee* des Ganzen sein. Jetzt gilt die Vorstellung des Ganzen als Ursache und das reale Ganze als Wirkung. Wenn aber die Ursache durch die Vorstellung der Wirkung bestimmt wird, so ist die letztere *bezweckt* und die erstere *zwecktätig*. So entsteht unter den Bedingungen unseres diskursiven Verstandes notwendigerweise eine Betrachtungsart, welche den organischen Körpern zwecktätige Ursachen zugrunde legt und sie demgemäß *teleologisch* beurteilt. Da aber der Zweck niemals ein Objekt unserer äußeren Anschauung sein kann, so ist auch die teleologische Beurteilung nicht die Sache der bestimmenden, sondern der reflektierenden Urteilskraft.[1]

Wenn in der Natur der Dinge die Teile früher sind als das Ganze, und dieses aus jenen zusammengesetzt oder abgeleitet werden muß, so ist die Entstehung wie die Erklärung desselben rein mechanisch. Für den menschlichen diskursiven Verstand ist nur diese Entstehungsart der Körper erkennbar. Wenn aber, wie die Alten vom Staate gesagt haben, das Ganze früher ist als die Teile, und diese aus jenem hervorgehen, so kann der diskursive Verstand eine solche Entstehungsart der Körper nicht nach mechanischen Grundsätzen erklären, also überhaupt nicht erkennen. Denn in der Erscheinung ist ihm ein reales Ganze der Natur nie vor seinen Teilen gegeben, daher kann er ein solches Ganze nur *denken* oder begrifflich vorstellen, er muß also den *Begriff* des Ganzen als die Ursache der gegebenen Erscheinung denken oder, was dasselbe heißt, diese Ursache als bestimmt durch die Vorstellung der Wirkung auffassen: er faßt sie als zwecktätige Kraft und beurteilt demgemäß ihre Wirkung teleologisch. Anders ausgedrückt: wenn dem diskursiven Verstande aufgegeben wird, er soll in Ansehung gewisser Körper das Ganze als den erzeugenden Grund der Teile vorstellen, so kann er diese Aufgabe nur durch den Begriff des Zwecks und zwar des *Naturzwecks* lösen. Nun muß er in der Betrachtung der *organischen* Körper diese Aufgabe sich selbst stellen: daher muß

[1] Kritik der Urteilskraft. § 77. (S. 405—407.) Vgl. oben Kap. V.

er den Begriff des Naturzwecks auf diese Erscheinungen anwenden und teleologisch über dieselben urteilen oder reflektieren.

Dagegen würde ein intuitiver Verstand das Ganze, welches früher ist als die Teile und deren erzeugenden Grund ausmacht, nicht bloß denken, sondern zugleich anschauen; es würde in seiner (intellektuellen) Anschauung ein solches Ganze unmittelbar gegeben sein, also den Charakter eines realen Ganzen haben, aus welchem die Teile ebenso notwendig hervorgehen, wie nach mechanischen Grundsätzen das Ganze aus den Teilen. Während der diskursive Verstand den Ursprung der organischen Körper nicht zu erkennen, sondern nur teleologisch vorzustellen vermag, würde der intuitive Verstand die mechanische Notwendigkeit dieser Entstehung einsehen. Darum ist der mechanische Ursprung organisierter Naturprodukte zwar für uns unerkennbar, aber an sich so wenig unmöglich, wie der intuitive Verstand selbst. Für den diskursiven Verstand sind Anschauungen und Begriffe zwei verschiedene Vorstellungsarten: darum müssen wir die Möglichkeit und Wirklichkeit der Objekte unterscheiden, die mechanische und teleologische Erklärungsart trennen und die letztere durch die reflektierende Urteilskraft ausüben, während in dem intuitiven Verstande die Möglichkeit und Wirklichkeit der Objekte, die Endursachen und die wirkenden Ursachen, die teleologische und mechanische Betrachtungsweise zusammenfallen und identisch sind. Wie nun in der Erkenntnis eines anschauenden Verstandes diese beiden Erklärungsarten sich unmittelbar vereinigen, so werden auch in dem Urgrunde der Erscheinungen, jenem „Übersinnlichem, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen", diese beiden Erzeugungsarten, die zwecktätige und die mechanische, unmittelbar zusammenhängen. Aber der Urgrund der Dinge ist für uns unerkennbar, denn der intuitive Verstand ist nicht der unsrige. Daher müssen wir beide Betrachtungsweisen wohl unterscheiden, und es ist eine der vorzüglichsten Aufgaben und Belehrungen der Kritik, sie richtig zu trennen und richtig zu verbinden. Nie darf die eine an die Stelle der anderen treten, sie dürfen so wenig verwechselt, als mit gleicher wissenschaftlicher Berechtigung koordiniert werden. Die mechanische Erklärungsart ist die wissenschaftliche, sie gilt für alle Körper, auch für die organischen: daher darf sie nirgends verlassen und muß auch im Gebiete der organischen Natur so weit als nur immer möglich geführt werden. Wo unser Erkenntnisvermögen die Grenze derselben erreicht, da hilft uns die Teleologie und erleuchtet das Labyrinth der Lebenserscheinungen, ohne

an die Stelle und in die Rechte der mechanischen Erklärung einzutreten.[1]

Wir haben die Begründung der teleologischen Denkart so genau erörtert und dargestellt, weil dieser Punkt in der Kritik der teleologischen Urteilskraft eigentlich das *kritische* Thema ausmacht, und die Erforschung des subjektiven Ursprungs der natürlichen Zweckbegriffe zu den tiefsinnigsten wie *schwierigsten* Untersuchungen der kantischen Lehre gehört. Wie uns der Philosoph aus den intellektuellen Bedingungen der menschlichen Natur die teleologische Urteilskraft erklärt hat, so erhellt daraus, daß ihr Ursprung wie ihre Geltung nur *subjektiv* und ihre Anwendung bloß *empirisch* ist. Sie betrifft die Erfahrung, deren Objekte die organischen Körper sind, sie verhält sich zu derselben nicht bestimmend, sondern nur *leitend*, sie dient unserer Erfahrung zur Richtschnur, um auf dem Gebiete der organischen Natur den Zusammenhang der Erscheinungen nach einer anderen Regel als der des bloßen Mechanismus zu denken und dadurch verborgenen Naturgesetzen auf die Spur zu kommen: daher sind ihre Grundsätze nicht konstitutiv und gesetzgebend, sondern regulativ und heuristisch.

Der Weg der teleologischen Urteilskraft hat seine bestimmte Richtung, in welcher fortgeschritten werden muß, die aber nicht verlassen werden darf, und er hat gewisse Grenzen, die nicht zu überschreiten sind. Daher gehört zur richtigen Ausübung dieses Vermögens eine Methodenlehre, womit Kant seine Kritik der Urteilskraft und wir die Darstellung seines Systems schließen.

Siebentes Kapitel.

Die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft.

I. Die teleologische Naturbetrachtung.

1. Die ursprüngliche Organisation der Materie.

Da die teleologische Betrachtung eine grundsätzliche Geltung in Anspruch nimmt, so wird sie sich zu dem Umfange einer Weltansicht erweitern und in das System der Vernunft und der Wissenschaften als ein wohlberechtigtes Glied eintreten müssen. Nur muß diese Stellung

[1] Dialektik der teleologischen Urteilskraft. § 78. Von der Vereinigung des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur. S. 410—415.

und Erweiterung so eingerichtet sein, daß sie dem Charakter der Teleologie entsprechen, den wir durch die vorhergehenden kritischen Untersuchungen begründet haben. Sie gehört nicht zur praktischen Philosophie, denn sie ist eine gewisse Art der Betrachtung und Beurteilung der Dinge, und wenn die theoretische Philosophie teils rationale Naturwissenschaft, teils rationale Gotteslehre sein soll, so werden wir die Teleologie nicht zur ersten zählen dürfen, da sie nicht den Charakter der Wissenschaft hat, und auch nicht zur zweiten, da der nächste Gegenstand ihrer Betrachtung nicht Gott, sondern die Natur ist: sie ist eine gewisse Art der Naturlehre ohne den doktrinalen Charakter der Wissenschaft, sie ist eine Wissenschaft, welche zu gar keiner Doktrin, sondern zur Kritik gehört und zwar zu der unserer reflektierenden Urteilskraft. Daher besteht das Thema ihrer Methodenlehre in der Frage: wie muß über die Natur nach dem Prinzip der Endursachen geurteilt werden?[1]

Wir dürfen in der Erklärung der Natur von den mechanischen Grundsätzen den weitesten Gebrauch machen, aber wir können dieselben nicht überall mit demselben Erfolge anwenden. Die Befugnis der mechanischen Naturerklärung ist unbeschränkt, aber das Vermögen ist beschränkt. In Ansehung der organischen Naturerscheinungen reichen die mechanischen Prinzipien nicht aus, und die teleologische Betrachtung wird notwendig. Erklären können wir die physischen Körper nur mechanisch, beurteilen können wir die lebendigen Körper nur teleologisch: daher muß die naturwissenschaftliche Betrachtung jene Erklärungsweise mit dieser Beurteilungsweise vereinigen. Unmöglich können wir uns vorstellen, daß aus der leblosen Materie lebendige Körper hervorgehen, die Theorie der sogenannten «generatio aequivoca» macht uns die Entstehung der Organismen in keiner Weise begreiflich; doch läßt sich denken, daß aus einer ursprünglich organisierten Materie die lebendigen Körper durch mechanische Veränderungen der ursprünglichen Form entstanden sind, und man könnte auf diese Art das Prinzip des Mechanismus mit dem der Teleologie vereinigen: dann wäre der Mechanismus in Ansehung der lebendigen Körper Erklärungsprinzip, der Organismus Erzeugungsprinzip. Aus einer ursprünglichen Organisation sollen die lebendigen Körper entstanden und ihre Bildung auf mechanische Weise zu erklären sein: dies wäre eine «gene-

[1] Kritik der Urteilskraft. T. II. Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft. (In der 2. Ausgabe als „Anhang“ bezeichnet.) § 79. Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse. (Bd. V. S. 416—417.)

ratio univoca), die den teleologischen Erklärungsgrund nicht aufhebt, sondern bis an den Ursprung der Dinge zurückschiebt.

2. Die Urformen und das Stufenreich der Natur.

In dieser Fassung beweist das teleologische Prinzip sein heuristisches Vermögen, denn es nötigt uns, die ursprünglichen Organisationen aufzusuchen, durch Vergleichung der vorhandenen organischen Formen zu finden, diese auf die einfachsten Urgebilde zurückzuführen, auf die elementaren Grundrisse, die sich nicht weiter vereinfachen und ableiten lassen, und von hier aus die Bildungsprozesse zu verfolgen und den Veränderungen nachzugehen, in denen sich aus der Urform die Mannigfaltigkeit der spezifischen Formen entwickeln. So wird der teleologische Gedanke für die wissenschaftliche Naturbeobachtung selbst fruchtbar und von der bedeutsamsten Tragweite. Er gibt den Anstoß zur komparativen Anatomie, indem er auf die Urformen hinweist, und zur Morphologie, indem er den Weg der Umbildungen verfolgt. Was Goethe in seinen Naturbetrachtungen das Urphänomen z. B. der Pflanzen genannt hat, ist jene Elementarform organischer Bildung, die aufzusuchen das teleologische Beurteilungsprinzip den Naturforscher treibt. Unter allen kantischen Schriften war die Kritik der Urteilskraft diejenige, welche der Geistesart Goethes am meisten entsprach, wie unter den Prinzipien der kritischen Philosophie ihm keines homogener war, als die Idee der inneren Zweckmäßigkeit der Natur in der methodischen Bedeutung, welche Kant diesem Gedanken gibt: als ein Regulativ der Naturbeobachtung oder als ein heuristisches Prinzip.

Die Vergleichung der organischen Naturformen und ihre Zurückführung auf die einfachsten Urgebilde zeigt uns ihre Verwandtschaft, ihren Familienzusammenhang, die Einheit ihres Ursprungs und ihrer Abstammung. Die Reiche der lebendigen Natur rücken einander näher, die Übergänge entdecken sich von einem Reiche in das andere, stufenartig nähert sich eine Tiergattung der anderen, aufwärts bis zum Menschen, abwärts bis zum Polyp, und von hier aus lassen sich die Übergänge verfolgen in die unteren Reiche der Natur bis zu Moosen und Flechten und „endlich bis zur niedrigsten, uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie, aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wonach sie in Kristallzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organischen Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken

genötigt glauben, abzustammen scheint". „Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanismus derselben jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte, durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatz und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen, bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben."[1]

3. Der architektonische Verstand.

Wenn eine ursprüngliche Organisation als das Erzeugungsprinzip der organischen Naturformen gelten soll nach dem Grundsatz, daß Lebendiges nur aus Lebendigem hervorgehen könne, so entsteht die doppelte Frage: 1. woher kommt die ursprüngliche Organisation? und 2. wie folgen aus ihr die lebendigen Körper?

Unmöglich kann die Materie, die an sich nicht organisiert ist, der letzte Grund des Lebendigen sein, ebensowenig vermag die Materie sich selbst zu organisieren, wenigstens kann der menschliche Verstand, dem die Materie bloß als äußere Erscheinung einleuchtet, ihre Selbstorganisation niemals begreifen; er kann ihr nur bewegende, blind wirkende Kräfte zuschreiben und sie daher nicht als das allvermögende Prinzip der Natur ansehen. Auf die Erscheinungen des Lebens läßt sich der Grund=

[1] Kritik der Urteilskraft. § 80. Von der notwendigen Unterordnung des Prinzips des Mechanismus unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks. (S. 417—421.)

satz der „Autokratie der Materie" nicht anwenden. Wenn nun die organischen Naturprodukte die organisierte Materie als ihren natürlichen Untergrund voraussetzen, die Materie aber sich nicht selbst organisieren kann, so müssen wir ihre ursprüngliche Organisation von einer Ursache ableiten, welche nach Absichten handelt, also von einer intelligenten Ursache oder einem architektonischen Verstande. Die lebendigen Körper sind Naturzwecke und zugleich Naturprodukte: als Naturzwecke sind sie absichtliche Wirkungen, die auf einen architektonischen Verstand als ihre letzte Ursache hinweisen; als Naturprodukte sind sie materielle Wirkungen, die aus mechanischen Ursachen hervorgehen.

Hier ist der Punkt, wo sich das teleologische Beurteilungs- und Erzeugungsprinzip mit der mechanischen Erklärungsweise vereinigt. Der teleologische Grund reicht ohne die Beigesellung des Mechanismus zur Erklärung des Lebens nicht hin. Aus bloßen Absichten läßt sich das körperliche Dasein, aus bloß mechanischen Kräften das lebendige Dasein nicht ableiten: es ist Schwärmerei, alles in der Natur teleologisch erklären, und es ist phantastisch, das Leben in der Natur nur mechanisch begreifen zu wollen. Wenn in der Natur das zwecktätige Prinzip allein wirksam wäre und die lebendigen Körper nur teleologisch erklärt würden, so wären die Naturzwecke nicht mehr Naturprodukte. Die erste Ursache der Entstehung lebendiger Wesen ist zwecktätig, die Mittelursachen sind mechanisch. So wird die mechanische Wirksamkeit der technischen untergeordnet. Der Mechanismus ist das Mittel oder Werkzeug, wodurch der architektonische Verstand als Natur handelt. In den Erklärungstheorien des Lebens wird es also darauf ankommen, zu bestimmen, wie viel zur Entstehung des lebendigen Individuums die göttliche Wirksamkeit (der architektonische Verstand), und wie viel die Natur dazu beiträgt.

1. Okkasionalismus und Prästabilismus. Evolution und Epigenesis.

Hier stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Die lebendigen Individuen gelten für unmittelbare oder mittelbare Produkte der göttlichen Wirksamkeit: entweder soll jedes lebendige Individuum, so oft eines entsteht, unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgehen, so daß es im eigentlichen Sinn von Gott gemacht wird, und die Natur nur den äußeren Anlaß dazu bietet, oder Gott soll im Ursprung der Dinge alles Lebendige geschaffen und die Anlage dazu der Natur eingepflanzt haben, so daß diese im Wege ihrer Wirkungsart die lebendigen Körper

nur zu entwickeln braucht. Die erste Ansicht ist der „Okkasionalismus“, die andere der „Prästabilismus“. Es ist klar, welche der beiden Ansichten die Kritik der teleologischen Urteilskraft sogleich verwerfen muß. Der Okkasionalismus hebt die Natur auf und verwandelt alles Leben in Wunder, er widerstreitet in der Erklärung und Beurteilung der Lebenserscheinungen allem Vernunftgebrauch, und die Idee der inneren Zweckmäßigkeit der Natur läßt sich mit einer solchen Vorstellung gar nicht vereinigen.[1]

Es bleibt mithin nur der Prästabilismus übrig, nach dessen Lehre die Lebensanlagen im ganzen Reichtume der Lebensformen ursprünglich kraft der göttlichen Wirksamkeit gegeben sind. Daß aus derselben die lebendigen Individuen auf den Schauplatz der Welt hervortreten, ist die Wirkung der natürlichen Zeugungsprozesse, deren Bedingungen durch den Schöpfungsakt selbst bestimmt sind. So ist die erste Ursache des Lebens Schöpfung, alle Mittelursachen Zeugung. In diese Grundansicht des Prästabilismus teilen sich Lehrmeinungen entgegengesetzter Art. Es lassen sich zur näheren Bestimmung jener ursprünglichen Anlage, woraus im Wege der Zeugung das lebendige Individuum hervorgeht, zwei Möglichkeiten denken. Nach der einen Ansicht ist jene Uranlage schon das Individuum selbst, das nun von der Natur nicht erst hervorgebracht, sondern nur herausgebracht zu werden braucht: es ist, wie es auf dem Schauplatze der Welt erscheint, eigentlich kein Produkt, sondern nur ein Edukt der Natur, es entsteht nicht durch die natürliche Zeugung, sondern wird dadurch nur entwickelt. Sein Gezeugt- und Geborenwerden ist „Evolution (Auswickelung)“, sein Zustand vor der Geburt und Zeugung „Involution (Einschachtelung)“; gezeugt und geboren werden ist hier nicht eigentlich entstehen, sondern ein Übergehen aus dem Zustande der Involution in den der Evolution, eine bloße Veränderung der Lebenszustände oder Metamorphose. Dies war Leibnizens Lehre von Geburt und Tod, von Leben und Sterben: die Lebensanlage ist nicht der Samen, sondern das Samentier. Diese Ansicht heißt „Evolutionstheorie“. Ihr steht die andere gegenüber, nach welcher die Anlage zu einem lebendigen Individuum auch ursprünglich gegeben, aber nicht schon das Individuum selbst, sondern nur der Keim desselben ist, den erst der be-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 81. Von der Beigesellung des Mechanismus zum teleologischen Prinzip in der Erklärung eines Naturzwecks oder Naturproduktes. (S. 421—422.)

fruchtende Zeugungsprozeß zum individuellen Leben erweckt. Nach dieser Ansicht wird das lebendige Individuum wirklich hervorgebracht oder erzeugt, nicht bloß entwickelt. Eine Lebensgeneration erzeugt aus sich ein neues Geschlecht, eine wirkliche Nachkommenschaft, im eigentlichen Sinn Epigonen: die Theorie der „Epigenesis". Der Prästabilismus erklärt demnach die natürliche Entstehung der lebendigen Körper entweder durch Evolution oder durch Epigenesis. Zufolge beider Theorien ist die Anlage zum Leben gegeben, also das ursprünglich lebendige Wesen selbst präformiert: nach der ersten Ansicht ist es als Individuum, nach der anderen als Gattung (bloß der Anlage nach) präformiert. Demnach läßt sich die Evolutions- oder Eduktionstheorie als die Lehre von der „individuellen Präformation", die der Epigenesis oder der Produktion als die Lehre von der „generischen Präformation" bezeichnen.

Von diesen beiden Ansichten wird aus kritischen Gründen diejenige den Vorzug verdienen, welche mit der Erfahrung am meisten übereinstimmt und den möglich kleinsten Aufwand übernatürlicher Kräfte in Anspruch nimmt. Diesen Vorzug entbehrt offenbar die Evolutionstheorie: hier tut Gott das meiste, die Natur das wenigste, daher steht diese Lehre dem Okkasionalismus am nächsten. Jedes Individuum geht unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervor, der natürliche Zeugungsprozeß ist eine bloße Formalität, Gott bildet die Frucht, der Mutter bleibt nur die Ernährung und Auswickelung, der männliche Samen hat keine bildende, die Frucht bestimmende Kraft, sondern dient dem Embryo nur zum ersten Nahrungsmittel. Hier finden wir den größten Aufwand des Übernatürlichen und die wenigste Übereinstimmung mit der Erfahrung, die sogleich den Einwurf erhebt: wenn Gott das Individuum schafft und der natürliche Zeugungsprozeß zur Bildung desselben nichts beiträgt, woher die Bastardzeugungen in der Natur?

Der Ursprung des Organischen kann nur nach einem teleologischen Prinzip beurteilt und durch eine absichtlich wirkende Ursache vorgestellt werden: in diesem Punkte bejaht die kritische Teleologie den Prästabilismus, aber innerhalb desselben nimmt sie den Weg der Natur und ergreift diejenige Richtung, welche sich von der okkasionalistischen Lehre am weitesten entfernt. Mit der organisierten Materie kommt in die Natur eine lebenbildende und zeugende Kraft, welche Blumenbach, der sich um die Begründung und Anwendung der Theorie

der Epigenesis besonders verdient gemacht, im Unterschiede von der mechanischen Bildungskraft den Bildungstrieb genannt hat.[1]

II. Die teleologische Weltansicht.

1. Der Mensch als Endzweck der Natur.

Alle Naturbegriffe gehen auf die Verknüpfung und den Zusammenhang der Erscheinungen und richten sich daher auf das Ganze der Natur, die teleologischen Begriffe ebensowohl als die mechanischen. Die teleologische Naturbetrachtung verknüpft die Erscheinungen nach Zwecken und beurteilt die Natur als eine zweckmäßige Ordnung der Dinge, sie richtet sich auf das zweckmäßige Ganze der Naturwesen und begründet ein teleologisches Natursystem, worin die Naturprodukte als Naturzwecke verknüpft werden, und jedes Ding in der Zweckbeziehung auf ein anderes, welches selbst wieder Mittel für ein anderes usf. ist, erscheint. Wenn in dieser Ordnung der Dinge ein Naturprodukt keinen anderen Zweck hat, als sein eigenes Dasein, so ist es letzter Zweck, Endzweck der Natur; wenn es dagegen bloß um eines anderen willen existiert, so ist es Mittel der Natur oder relativer Naturzweck. Diese relative Zweckmäßigkeit ist die äußere, welche selbst in der inneren Zweckmäßigkeit der ganzen Naturordnung begründet ist. Nur für organisierte Wesen können andere Naturdinge zweckmäßig sein. Wasser, Luft, Erde können als Mittel für Pflanzen und Tiere, aber nicht als Mittel für Gebirge gelten. Es gibt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit in der Natur, die zugleich eine innere ist, nur einen einzigen Fall, wo es der innere Naturzweck eines Daseins ist, Mittel für ein anderes zu sein: wenn zwei Erscheinungen dergestalt für einander organisiert sind, daß sie zusammen ein lebendiges, organisierendes Ganze bilden. So verhalten sich innerhalb derselben Gattung die beiden Geschlechter, welche zusammen die zeugende Gattung selbst ausmachen. Die Kette der Naturzwecke läuft nach der äußeren Zweckmäßigkeit fort, die das Dasein jedes Dinges einem anderen als Mittel unterordnet. So sind die Pflanzen Mittel für die pflanzenfressenden Tiere, diese Mittel für die Raubtiere, diese wieder Mittel für den Menschen, oder, um mit Linné den umgekehrten Weg zu nehmen, „die gewächsfressenden Tiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Spezies derselben erstickt werden würden, zu mäßigen; die Raubtiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu

[1] Kritik der Urteilskraft. § 81. Von der Beigesellung usf. (S. 423–424.)

setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde. Und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt sein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben".[1]

Soll das teleologische Natursystem vollendet sein, so muß es in der Kette der Naturzwecke ein letztes Glied geben, dem alle andern Dinge als Mittel untergeordnet sind: einen letzten Naturzweck, einen Endzweck der Natur und der Schöpfung. In der Sinnenwelt gibt es nur bedingte Zwecke oder Mittel. Man würde der Wirkungsart der Natur, wie die Erfahrung sie zeigt, auf das Äußerste widersprechen, wollte man annehmen, daß irgend ein Ding letzter Zweck der Natur wäre; wenigstens behandelt diese selbst keines ihrer Geschöpfe, als ob es ihr um die Erhaltung desselben einzig zu tun sei. Jedes Geschöpf ist den verwüstenden Naturgewalten ausgesetzt und verfällt dem allgemein waltenden, alles beherrschenden Naturmechanismus. Innerhalb der Sinnenwelt erscheint die Zweckmäßigkeit der Natur nirgends auf einen letzten Zweck berechnet, noch ist ein solcher unter ihren Erscheinungen zu entdecken. Ein letzter Zweck könnte nur ein solches Wesen sein, dessen Dasein nicht Mittel für ein anderes, sondern nur sein eigener Zweck ist. Aber sich selbst zu diesem Zwecke machen kann nur dasjenige Wesen, welches fähig ist, Zwecke zu setzen, nach Zwecken zu handeln und sich die Natur als Mittel zu unterwerfen. Dazu gehört ein Vermögen der Vernunft und Freiheit, welches den materiellen Erscheinungen fehlt. Unter den Geschöpfen der Natur gibt es nur eines, welches diese Fähigkeit besitzt: der Mensch. Darum ist er allein fähig, als Endzweck der Natur beurteilt zu werden, nicht sofern er Geschöpf der Natur oder lebendiges Wesen, sondern sofern er Intelligenz und Wille ist: hier führt uns die Teleologie auf den Punkt zurück, von welchem die kritische Philosophie ausging, nämlich vom Menschen als Vernunftwesen.

2. Die menschliche Glückseligkeit, Gesellschaft und Bildung.

Indessen darf der Mensch nicht unbedingt und nicht in jeder Rücksicht als Endzweck der Natur gelten. Die Vollkommenheit seines sinnlichen Zustandes, d. i. die allseitige, dauernde und größte Befriedigung seiner Triebe oder die Glückseligkeit ist nicht der letzte

[1] Kritik der Urteilskraft. § 82. Von dem teleologischen System in den äußeren Verhältnissen organischer Wesen. (S. 425—426.)

Zweck der Natur. Ihre Absicht ist nicht, den Menschen glücklich zu machen. Unsere Wohltäterin zu sein, darin besteht nicht die Summe ihrer Wirkungen, das Ziel ihres Handelns, das Fazit ihrer Rechnung. So träumte Rousseau die Natur. Dem widerstreitet die Erfahrung. Wäre die Glückseligkeit des Menschen der letzte Naturzweck, so würde die Natur ihr Ziel verfehlen. Der Mensch ist nicht glücklich. Jede menschliche Glückseligkeit ist flüchtig, jede unserer Befriedigungen ist von kurzer Dauer, sie läßt neue Bedürfnisse entstehen, und jedes Bedürfnis ist Gefühl des Mangels, Schmerz, Nichtbefriedigung, Gegenteil der Glückseligkeit.

Der Mensch ist so wenig als irgend ein anderes Geschöpf der Liebling der Natur, er ist, wie jedes andere Naturwesen, ein Ding unter Dingen, ein Glied in der Kette der Erscheinungen, und an der Kette gibt es keine Glückseligkeit. Er ist so wenig als sonst ein Ding von den Plagen und Zerstörungen der Natur ausgenommen. Und selbst wenn die menschliche Glückseligkeit der letzte Zweck der Natur wäre, so könnte sie niemals der letzte Zweck des Menschen selbst sein. Ein freies Wesen kann unmöglich auf das bloße Wohlsein ausgehen, noch weniger kann sein Zweck sein, sich wohltun zu lassen, und noch dazu sein letzter Zweck! Hier führt uns die Teleologie zu dem Punkte zurück, wo die Sittenlehre stand, als sie erklärte, der Zweck des Menschen sei nicht seine Glückseligkeit.[1]

Der Mensch ist der letzte Zweck der Natur als intelligentes, selbsttätiges Wesen, sofern er selbst seine Ziele bestimmt, seine Mittel wählt, die Natur als Mittel für die eigenen Zwecke braucht: diese menschliche, die Natur beherrschende Zwecktätigkeit ist unsere Kultur. Die erste Bedingung zur Kultur ist die Geschicklichkeit. Die menschliche Bildung ist der die menschliche Glückseligkeit weit überragende Naturzweck. An die Stelle des Naturgenusses tritt die Arbeit, die erfinderische Tätigkeit, die unser Leben umgestaltet und erhöht, jeder braucht seine Kräfte und mißt sie wetteifernd mit allen anderen, daraus entsteht die Ungleichheit und die Zwietracht mit allen ihren Plagen und Hindernissen für die freie Entwicklung der menschlichen Naturanlagen. Um diese Hindernisse wegzuräumen und die Bedingungen herzustellen, welche den Spielraum der menschlichen Kräfte entfalten und sichern, gibt es kein anderes Mittel als die bürgerliche Gesellschaft, den Rechtsstaat, zuletzt

[1] Kritik der Urteilskraft. § 83. Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems. (S. 429—431.)

die weltbürgerliche Föderation. Hier führt uns die Teleologie wieder zu dem Schlußpunkt der kantischen Rechtslehre zurück.[1]

Die Bildung bändigt und ordnet die rohen Naturtriebe, sie verfeinert die menschlichen Begierden, vervielfältigt durch die gesellige Kultur die Bedürfnisse und Neigungen, erweckt durch die zunehmende Geschicklichkeit, durch den wachsenden Reichtum den Hang zum Entbehrlichen und erschafft so den Luxus, woraus ohne Zweifel eine Menge Übel hervorgehen. Rousseau sah im Luxus nur eine Entartung der menschlichen Natur und in seinem Gefolge das bloße Verderben. Indessen hat die Liebe zum Entbehrlichen auch ihre wohltätige und befreiende Wirkung. In demselben Grade als der Mensch von der Notdurft des Lebens frei wird, erweitert sich sein Gemüt und erhebt sich über die dürftigen Befriedigungen des materiellen Daseins und den engen Kreis der gemeinen Begierden; er begehrt die Dinge nicht mehr zum rohen Genuß, sondern fängt an sie zu betrachten und an ihrem Scheine, an ihrer Form Wohlgefallen zu empfinden. Die Bildung bahnt den Weg zur ästhetischen Naturbetrachtung, zur Kunst und Wissenschaft. Der rohe Naturmensch verhält sich zu den Dingen sinnlich begehrend und eben darum nicht ästhetisch betrachtend. „Durch der Begierde blinde Fessel nur an die Erscheinungen gebunden, entfloh ihm ungenossen, unempfunden die schöne Seele der Natur.“[2]

Der Endzweck der Sinnenwelt erscheint uns in der Menschheit, nicht im Zustande der Natur, sondern in dem der Bildung, im freien Rechtsstaat, in der wissenschaftlichen und ästhetischen Betrachtung der Dinge, in der Philosophie und Kunst. Hier führt uns die Teleologie wieder auf die Punkte zurück, welche die Kritik der ästhetischen Urteilskraft erleuchtet hatte: zu jener Harmonie der Gemütskräfte, woraus das kontemplative Wohlgefallen und der Genuß ästhetischer Weltbetrachtung hervorging.[3]

3. Der sittliche Endzweck der Welt.

Mit der zunehmenden Freiheit des Menschen nähert sich die Natur immer mehr der letzten Erfüllung ihres Endzwecks. Wahrhaft frei ist der Mensch, wenn er völlig unbedingt handelt, völlig unabhängig von der Natur und den Dingen, also auch unabhängig von seinen eigenen natürlichen, d. h. selbstsüchtigen Zwecken: dieses von aller Selbstsucht

[1] Kritik der Urteilskraft. § 83. (S. 331–332.)
[2] Schiller: Die Künstler, Vers 112–115.
[3] Kritik der Urteilskraft. § 83. (S. 433–434).

freie Handeln ist das *moralische*. Die wahre Freiheit ist allein die sittliche, nur der moralische Mensch ist wirklich frei: die Lauterkeit der Gesinnung ist der höchste Zweck des menschlichen Lebens, der einzige unbedingte Zweck, welchen wir kennen, der letzte Zweck der Natur, der Endzweck der Schöpfung. Nicht in dem, *was man genießt*, liegt der Wert des Lebens, sondern in dem, *was man tut*. Wenn der Wert des Lebens in der Summe der Lebensgenüsse bestände, so wäre er nichtig, denn jeder Genuß ist Verwesung. Den Wert unseres Handelns macht allein die Freiheit. Abhängig von der Natur und unseren Begierden haben unsere Handlungen keinen anderen Zweck und darum auch keinen anderen Wert, als den Genuß. Wenn der Wert des Lebens nicht im Genuß besteht, so kann er nur in der moralischen Gesinnungs- und Handlungsweise gefunden werden. Daher ist der Endzweck der Natur der Mensch als Subjekt der Moralität. Hier führt uns die Teleologie wieder auf den Punkt, wo die kantische *Sittenlehre* stand, als sie erklärte: der Zweck des Menschen sei das sittliche, in der guten Gesinnung gegründete Leben.[1]

III. Die teleologische Gottesidee.

1. Physikotheologie und Moraltheologie.

Die teleologische Betrachtungsweise verknüpft die Dinge durch den Begriff der Zwecke und bildet so die Vorstellung einer zweckmäßigen Ordnung der Dinge; sie kann nicht irgendwo an einem beliebigen Punkte stehen bleiben, sondern muß fortschreiten und sich zu dem Ganzen einer teleologischen Weltbetrachtung, zu der Idee einer nach Zwecken geordneten Welt erweitern. Um den Begriff eines zweckmäßigen Weltganzen zu bilden, sind drei Bedingungen notwendig: 1. Die Erfahrung zweckmäßig bestimmter Objekte (organisierter Erscheinungen) und die fortlaufende Verknüpfung derselben zu einer Reihe von Naturzwecken, 2. die Vollendung dieser Reihe durch einen letzten Naturzweck und einen Endzweck der Welt, 3. die Begründung derselben durch eine oberste Ursache. Eine endlose Reihe bildet kein System. Um ein solches auszuführen, muß die Reihenfolge der Dinge durch ein Prinzip, woraus sie folgt, und durch ein letztes Glied, das sie vollendet, geschlossen sein.

Dieses letzte Glied in der Ordnung der Naturzwecke, dieser End-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 84. Vom Endzweck des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst. (S. 434—436.)

zweck der Welt ist dargetan: es ist der Mensch als zwecksetzendes Wesen, der moralische Mensch, der seine Freiheit zum Zwecke seines Handelns macht, es ist die menschliche Freiheit als Selbstzweck. Zweckbestimmung ist Wertbestimmung. Wenn die Welt einen Zweck hat, so muß sie auch einen Wert haben. Jede Wertbestimmung ist ein Begriff, ein Urteil. Wenn es in der Welt keine vernünftigen Wesen gibt, die fähig sind, den Wert der Dinge zu beurteilen, so haben die letzteren keinen Wert, und die Welt keinen Zweck. Dieses urteilende Wesen ist der Mensch: er allein unter allen Geschöpfen der Natur. Darum ist alle Zweckmäßigkeit der Natur durch das Dasein des Menschen bedingt, und er der Endzweck der Dinge.

Das Erste ist: daß wir Zwecke in der Welt erfahren und unsere teleologischen Erfahrungsurteile verknüpfen; das Zweite: daß wir die Reihe durch ein letztes Glied schließen; das Dritte: daß wir sie durch eine oberste Ursache begründen. Der Begriff der natürlichen oder empirischen Zwecke bildet das Thema der „physischen Teleologie“, der Begriff der moralischen Zwecke das der „moralischen Teleologie“, die Idee einer obersten Ursache der nach Zwecken geordneten Welt das der „Theologie“. Unsere letzte Aufgabe ist demnach die Bestimmung der Theologie auf Grund der Teleologie, d. h. die Ausführung der teleologischen Gottesidee. Die Teleologie unterscheidet sich in die physische und moralische. In beiden Richtungen kann der Weg zur Theologie gesucht werden. Bestimmen wir den Begriff der obersten Endursache der Welt nach Maßgabe der physischen Zweckmäßigkeit, so entsteht die „Physikotheologie“; bestimmen wir diesen Begriff nach Maßgabe der moralischen Zweckmäßigkeit, so entsteht die „Moral- oder Ethikotheologie“.

Untersuchen wir zuerst, ob die Physikotheologie ihre Aufgabe löst, ob es nämlich möglich ist, von der Grundlage der physischen Teleologie zur Theologie, d. h. zum Begriffe Gottes zu gelangen? Es seien uns in der Erfahrung zweckmäßige Naturerscheinungen gegeben, Naturprodukte, die wir nicht anders denn als Naturzwecke beurteilen können; es sei erlaubt, von der Wirkung auf eine sehr proportionale Ursache zu schließen, von zweckmäßigen Naturerscheinungen auf zwecktätige und darum intelligente Naturkräfte, auf verständige Urwesen oder göttliche, in der Natur wirksame Kräfte: solche Kräfte sind nicht Gott, solche mit gewissen Vollkommenheiten ausgerüstete Naturen sind kein absolut vollkommenes Wesen. Viele Vollkommenheiten sind nicht alle Voll-

kommenheit, gewisse göttliche oder vielmehr dämonische Naturkräfte haben nicht den Charakter der göttlichen Einheit. Die physische Teleologie kommt nicht einmal zur Einheit, geschweige zur Vollkommenheit und Weisheit des göttlichen Wesens. Und wenn die Einheit der Weltursache mit Spinoza in pantheistischer Weise gedacht wird, so wird auf diesem Wege die Intelligenz und Weisheit derselben eingebüßt. So kommt die physische Teleologie, wenn sie sich streng an die Richtschnur hält, die ihre Ausgangspunkte bezeichnen, zur Dämonologie, aber nicht zur Theologie. Es gibt daher keine Physikotheologie. Was man so nennt, ist mißverstandene physische Teleologie; der Begriff der Naturzwecke kann den Begriff Gottes propädeutisch vorbereiten, aber nicht philosophisch begründen. Es bleibt also zur Bestimmung der obersten Weltursache oder zur Begründung des teleologischen Weltsystems nur die Moraltheologie übrig.[1]

Man kann die oberste Weltursache nicht ohne Einsicht in den letzten Weltzweck bestimmen. Kein Naturzweck ist unbedingt, keiner ist der letzte. Schon aus diesem Grunde ist die physische Teleologie unvermögend zur Begründung der Theologie. Erst müssen wir die Kette der Naturzwecke ganz übersehen und die natürliche Zweckmäßigkeit völlig durchschauen, bevor sich über die oberste Weltursache irgend etwas ausmachen läßt. Nur der Mensch kann als Endzweck der Welt gelten: nicht der menschliche Weltgenuß, auch nicht die menschliche Weltbetrachtung, sondern der menschliche Wille, nicht der sinnliche, selbstsüchtige, sondern der freie, moralische Wille. „Es ist nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Wert seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht, sondern der Wert, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er tut, wie und nach welchen Prinzipien er, nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert, und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann." Also ist der Endzweck der Welt der Mensch nicht nach, sondern unter moralischen Gesetzen, d. i. der Mensch, der nicht nach dem Zwange des Sittengesetzes handelt, sondern das selbstgegebene Gesetz mit Freiheit und bloß um des Gesetzes willen ausführt. Der moralische Mensch kann nicht anders als

[1] Kritik der Urteilskraft. § 85. Von der Physikotheologie. (S. 436—442.)

das höchste Gut zu seinem Endzweck machen: d. i. die Würdigkeit glückselig zu sein, die Glückseligkeit als Folge der Tugend. Er muß demnach die Natur in Beziehung zur Sittlichkeit, d. h. als zweckmäßig für die moralische Freiheit, als Bedingung zur Verwirklichung des höchsten Gutes ansehen, er muß demgemäß die Welt als bedingt durch eine Ursache betrachten, welche die Natur zweckmäßig für die moralische Freiheit eingerichtet, die letztere zum Endziele der Welt und die sittlich vollkommene Menschheit zur Absicht der Schöpfung gemacht hat: er muß die oberste Weltursache als den moralischen Welturheber, d. h. als Gott denken. Zu dieser Idee Gottes führt uns die moralische Teleologie.

Es gibt keinen anderen Beweis für Gottes Dasein als das moralische Argument, keine andere Theologie als die, welche auf ethischen Begriffen beruht: das ist nicht theologische Ethik, sondern „Ethikotheologie". Der moralische Beweis gilt nicht für die Erkenntnis, sondern bloß für das Handeln: er ist nicht zur Sittlichkeit, sondern durch dieselbe notwendig. Nicht die Überzeugung vom Dasein Gottes macht die Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit macht diese Überzeugung. So führt uns die Kritik der teleologischen Urteilskraft wieder auf den Punkt zurück, wo die Kritik der reinen Vernunft stand, als sie auf den einzig möglichen Ausweg hinblickte, den die rationale Theologie übrig behielt, nachdem ihre theoretischen Grundlagen alle zerstört waren. Sie führt uns genau auf den Punkt, welchen die Kritik der praktischen Vernunft einnahm, als sie den Begriff des höchsten Gutes festgestellt und die Antinomie desselben aufgelöst hatte.[1]

2. Moraltheologie und Religion.

Der Begriff der moralischen Zweckmäßigkeit der Welt gibt für das Dasein Gottes den einzig möglichen und haltbaren Beweisgrund. Aus dem Begriffe Gottes folgt nie das Dasein Gottes, es folgt ebensowenig aus dem Begriffe der Welt oder der existierenden Dinge, ebensowenig aus dem der natürlichen Zweckmäßigkeit. Dieser letzte physikotheologische Beweis, um den sich besonders Reimarus verdient gemacht hat, wird in der Ausführung unwillkürlich mit dem moralischen Argumente vermischt und gewinnt dadurch die überzeugende Beweiskraft, die seinen eigenen Mitteln fehlt; er selbst hat kein Recht, von einem Endzwecke der Welt zu reden, also auch keines, sich auf die Weisheit

[1] Kritik der Urteilskraft. § 86. Von der Ethikotheologie. (S. 442–447.) § 87. Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes. (S. 447–450. S. 448–449 Anmkg.)

Gottes zu berufen, denn es gibt keine Weisheit ohne Endzweck und keinen Begriff Gottes ohne Weisheit. Eine solche Vermischung heterogener Vorstellungen mag hingehen, wenn es bloß um eine gemütliche Beweisführung zu tun ist. Handelt es sich aber um kritische Einsicht, so muß jede Verwirrung sorgfältig vermieden und der moralische Beweis von dem physikotheologischen genau abgesondert werden.

Im Grunde ist nämlich die physische Teleologie schon von der moralischen inspiriert und durchdrungen, wie Kant es in der „Allgemeinen Anmerkung zur Teleologie" ausspricht. „Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswert. Es tut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker; und ein Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben." „Daß der physisch-teleologische Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologischer wäre, überzeugt, rührt nicht von der Benutzung der Ideen von Zwecken der Natur als so viel empirischen Beweisgründen eines höchsten Verstandes her; sondern es mischt sich unvermerkt der jedem Menschen beiwohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluß mit ein, nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbegreiflich künstlich in den Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit beilegt und also jenes Argument in Ansehung des Mangels, welches ihm noch anhängt, willkürlich ergänzt."[1]

Der moralische Beweis gründet sich auf den Begriff des moralischen Weltzwecks, also auf ein teleologisches, d. h. reflektierendes Urteil: er hat mithin nur subjektive Geltung. Nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens können wir die Welt nur so beurteilen, daß sie durch einen sittlichen Endzweck bedingt und darum durch göttliche Weisheit geschaffen ist. Der moralische Beweis ist vollkommen überzeugend, aber nicht in theoretischer Weise, denn es gibt keinen Grad des theoretischen Fürwahrhaltens, der uns das Dasein Gottes begreiflich oder annehmbar machen könnte. Gott ist kein Objekt der Erfahrung, noch einem Objekte der Erfahrung vergleichbar: darum ist sein Dasein weder durch einen logischen Vernunftschluß noch durch Analogie zu beweisen.

Gott ist nicht bedingt: darum darf sein Dasein auch nicht in be-

[1] Kritik der Urteilskraft. II. Abt. Anhang. Allg. Anmkg. zur Teleologie. (S. 476—477.)

dingter Weise gelten, es gibt von dem Dasein Gottes weder einen Wahrscheinlichkeitsbeweis noch einen hypothetischen Vernunftschluß. Die Vorstellung des sittlichen Endzwecks gründet sich auf das Vermögen der Freiheit, diese ist eine Tatsache in uns, unter allen Ideen ist sie die einzige, deren Existenz feststeht. Von hier aus empfängt der moralische Beweis seine Geltung. Die Freiheit ist ein praktisches Vermögen, die darauf gegründete Überzeugung daher praktische Gewißheit oder Glaube, Glaube aus Vernunftbedürfnis, Vernunftglaube. So begründet die Moraltheologie nicht eine Gotteserkenntnis, sondern Gottesglauben; die Gesetze der Freiheit, die sittlichen Pflichten, die moralischen Endzwecke des Menschen erscheinen jetzt als göttliche Gebote und werden als solche geglaubt: dieser moralische Glaube ist Religion.

So begründet der Begriff der moralischen Zwecke die Theologie nicht als Wissenschaft, sondern als Religion und Religionslehre. Der moralische Beweis, seiner Tendenz nach so alt, wie die menschliche Vernunft selbst, gibt der Theologie ihre notwendige und wohltuende Einschränkung: sie ist nicht als Wissenschaft, sondern nur als Religion möglich. Die Geltung der religiösen Wahrheit verneinen, weil sich dieselbe nicht wissenschaftlich beweisen läßt, ist ein „dogmatischer Unglaube", der auch die Geltung der sittlichen Grundsätze aufhebt. So lange der Mangel theoretischer Beweisgründe unsere religiöse Überzeugung noch beunruhigt, sind wir im Zustande des „Zweifelglaubens"; dieser Zweifel hört auf und der Glaube wird zur Gewißheit, sobald uns die höhere Berechtigung und Kraft der praktischen Beweisgründe einleuchtet.[1]

Theologie als Wissenschaft ist Theosophie, Theologie auf Grund der in der Natur sich offenbarenden Zweckmäßigkeit ist Dämonologie: jene übersteigt die menschliche Vernunft, diese vermenschlicht das Wesen Gottes; dort entstehen überschwengliche und vernunftverwirrende, hier anthropomorphistische Gottesbegriffe. Beide verderben und verunstalten die Religion: die Theosophie erzeugt Magie und „Theurgie", d. h. den Wahn, die göttliche Wirksamkeit erfassen und beeinflussen zu können; die Dämonologie erzeugt Götzendienst oder „Idololatrie", d. h. den Wahn, durch äußere Handlungen das Wohlgefallen Gottes zu erwerben.

[1] Kritik der Urteilskraft. § 88. Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises. (S. 453—458.) Anmkg. (S. 458—459). Vgl. § 90. Von der Art des Fürwahrhaltens in einem moralischen Beweise des Daseins Gottes. (S. 461—466.) § 91. Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben. (S. 467 bis 474.) Allg. Anmkg. zur Teleologie. (S. 475—485).

Der erste Wahn ist Schwärmerei, der zweite Aberglaube. Die richtige Teleologie, d. i. die wahre Idee vom Endzwecke und vom Urgrunde der Welt macht jene beiden Wahngebilde unmöglich, sie bewahrt die Gotteslehre vor aller Theosophie, wie die Seelenlehre vor aller Pneumatologie und vor allem Materialismus. Eben darin besteht „der Nutzen" des moralischen Gottesbeweises. So bestätigt die Teleologie, indem sie die Ursache der Welt nach dem Endzwecke derselben beurteilt, die Ergebnisse der kantischen Sitten- und Glaubenslehre.[1]

3. Der Schluß des Systems.

Die Kritik der teleologischen Urteilskraft erneuert in ihrem Abschluß die Begründung jener moralischen Weltansicht, die wir in dem Entwicklungsgange der kritischen Philosophie haben entstehen sehen, die sich immer tiefer befestigt hat und nun als die unerschütterliche Grundlage des ganzen Systems gelten will. Der Gang dieser letzten Untersuchung hat uns auf die Ergebnisse aller früheren zurückblicken lassen und uns auf einen Punkt geführt, von dem aus wir die freieste Übersicht über die sämtlichen von der Kritik durchforschten und erhellten Gebiete der menschlichen Vernunft gewinnen.

Die Erkenntnisvermögen der letzteren zu ergründen, war das Thema des Hauptwerks. Es wurde gezeigt, wie aus der Einrichtung und Organisation unserer Vernunft die Erscheinungen und eine allgemeine und notwendige Erkenntnis derselben entsteht, welche die Grenzen der Sinnenwelt nicht zu überschreiten vermag. Diese Lehre von der Entstehung der Sinnenwelt und ihrem durchaus phänomenalen Charakter hieß der transzendentale Idealismus, welchen Kant durch seine Lehre von Raum und Zeit begründet hat. „Nach der Kritik ist alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung."[2]

Da nun die Vernunft nicht aus der Sinnenwelt, sondern diese aus jener hervorgeht, so hat die letztere einen von den Erscheinungen, der Erfahrung und den Gesetzen derselben unabhängigen Charakter: dieser besteht in der Freiheit oder in der moralischen Vernunft, deren Gesetz die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und deren Vermögen die Kritik der praktischen Vernunft dargetan hat. Der transzendentale Idealismus ermöglicht nicht bloß, sondern fordert

[1] Kritik der Urteilskraft. § 89. Von dem Nutzen des moralischen Arguments. (S. 459—461.)

[2] Kant wider Eberhard: „Über eine Entdeckung" usf. (Hartensteinausgabe Bd. III. S. 345 u. 346.)

die Realität der Freiheit; wir haben den genauen und tiefen Zusammenhang zwischen der transzendentalen Ästhetik (Idealität des Raumes und der Zeit) und der Freiheitslehre unseres Philosophen zu wiederholten Malen einleuchtend gemacht. Da es nun dieselbe Vernunft ist, welche die Erscheinungswelt erzeugt, erkennt und eben darum auch von ihr sich unterscheidet und frei ist, so muß es eine freie Betrachtung und eine zweckmäßige Beurteilung der Erscheinungen, d. h. eine ästhetische und teleologische Weltansicht geben, welche zu begründen und auszuführen die Aufgabe der Kritik der Urteilskraft war. Die Methodenlehre der Teleologie bestätigt, daß die Freiheit im Sinn der sittlichen Läuterung den Kern des Weltproblems ausmacht.

Damit ist die Aufgabe der kantischen Philosophie gelöst und unsere Darstellung ihrem ganzen Umfange nach vollendet. Aus der Art, wie Kant seine Aufgabe gestellt und gelöst hat, müssen eine Reihe neuer Probleme hervorgehen, welche die Ausgangspunkte und Themata der folgenden Philosophie bilden. Man darf sich durch den Reichtum, die Verschiedenartigkeit und die Gegensätze ihrer Systeme nicht über ihren gemeinschaftlichen Ursprung und ihre gemeinschaftliche Abhängigkeit von Kant täuschen lassen: sie sind im weitesten Sinne des Worts die Schule Kants, die einen ganz anderen Anblick gewährt, als die Schulen der drei Hauptphilosophen vor ihm: ich meine die Richtungen, die von Bacon, Descartes und Leibniz abstammen. Von Bacon zu Locke und von diesem zu Berkeley und Hume, von Descartes zu Spinoza und Leibniz, von diesem zu Wolf und den Entwicklungsformen der deutschen Aufklärung geht es in einer Richtung vorwärts; diese Wege konvergieren in Kant, und aus seiner Lehre entwickeln sich nach verschiedenen und entgegengesetzten Seiten eine Reihe neuer Richtungen. Die erste wichtige Fortbildung, die in den Gang der nachkantischen Philosophie bestimmend eingreift, geschieht durch J. G. Fichte. Der Übergang zu ihm und die Entwicklung seiner Lehre selbst bildet das Hauptthema unserer nächsten Aufgabe und den Inhalt des folgenden Bandes. Aber der Weg zur nachkantischen Philosophie führt durch die Kritik der kantischen.

Viertes Buch.

Kritik der kantischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Die kantische Philosophie als Erkenntnislehre.

I. Der transzendentale Idealismus.

1. Die Entstehung der Erscheinungen.

Um die kantische Philosophie zu beurteilen, müssen wir uns vor allem die Grundzüge ihres Systems in übersichtlicher Kürze vergegenwärtigen und jede schiefe oder falsche Auffassung, welche die Vorstellung derselben verdirbt, durch die sachgemäße und richtige entfernen. Denn man kann nur richtig beurteilen, was man richtig verstanden hat. Aus der kritischen Erkenntnis des Systems folgt die Begründung der in ihm enthaltenen neuen Probleme, die den Entwicklungsgang der nachkantischen Philosophie bestimmen. Wir werden daher von der Charakteristik der kantischen Lehre zu der Kritik derselben fortschreiten und daraus die Aufgaben herleiten, die zu ihrer Umbildung und Fortbildung geführt haben.

Der gesamte Charakter der kantischen Philosophie vereinigt, wenn wir die Hauptsache ins Auge fassen, drei Grundzüge in sich, die richtig vorgestellt und verknüpft sein wollen, damit uns die volle Wesenseigentümlichkeit derselben einleuchte: sie ist Erkenntnislehre, Freiheitslehre, Entwicklungslehre. Durch die neue Art ihrer Erkenntnislehre ist die neue Art ihrer Freiheitslehre, durch beide die in ihrer Entwicklungslehre bedingt. Wir ordnen diese Themata, wie sie in dem Gange der kritischen Untersuchung einander gefolgt sind.

Die erste Aufgabe, wodurch alle fundamentalen Fragen der kantischen Forschung bestimmt werden, geht auf die Entstehung der menschlichen Erkenntnis. Es gibt keinen einfacheren Ausdruck, um den Charakter des Grundproblems und zugleich die Richtschnur zu bezeichnen, welche den Philosophen in der Auflösung desselben geleitet hat, und nach der wir uns am besten über die Art und Einrichtung seines Systems orientieren.

Wenn die Entstehung der menschlichen Erkenntnis erleuchtet werden soll, so sind die Bedingungen zu erforschen, die ihr vorausgehen, also in dem Vermögen unserer intellektuellen Natur enthalten sein müssen, aber nicht selbst schon Erkenntnis sein dürfen. Die Philosophen vor Kant hatten, die einen mit voller Absicht, die andern mit voller Selbsttäuschung, diese Voraussetzung gemacht und sich in der Erklärung der menschlichen Erkenntnis dogmatisch verhalten, daher hatten sie die Lösung verfehlt und in der Hauptsache nichts ausgerichtet. Deshalb mußte die Aufgabe reformiert und so gefaßt werden, daß die Faktoren der menschlichen Erkenntnis oder die Bedingungen zu derselben durch eine neue Erforschung der menschlichen Vernunft auf jenem Wege gesucht wurden, welchen Kant den kritischen oder transzendentalen genannt hat.

Die Erkenntnis ist unerklärt, so lange ihre Entstehung dunkel bleibt. Dieser einleuchtende Satz gilt nicht bloß von der Erkenntnis, sondern auch von jedem ihrer Objekte, denn ein Objekt erkennen heißt so viel als seine Entstehung einsehen: daher kann von einer Erkenntnis der Dinge nicht die Rede sein, so lange der Ursprung der Objekte dunkel bleibt. Die Frage nach der Entstehung der menschlichen Erkenntnis fällt deshalb mit der Frage nach der Entstehung unserer Erkenntnisobjekte oder der uns erkennbaren Dinge notwendigerweise zusammen. Alle unsere Erkenntnisobjekte sind und müssen Erscheinungen sein, die wir vorstellen, wobei es zunächst gar nicht in Frage kommt, ob sich darin das Wesen der Dinge adäquat oder nicht adäquat oder überhaupt gar nicht offenbart. Die Frage nach der Entstehung unserer Erkenntnisobjekte ist demnach gleichbedeutend mit der Frage nach der Entstehung der Erscheinungen oder der Erscheinungswelt, d. h. derjenigen Phänomene, welche der menschlichen Vernunft als solcher einleuchten, oder die wir alle auf dieselbe gemeinsame Art vorstellen und erfahren. Der Inbegriff dieser Erscheinungen ist unsere Sinnenwelt.

Es darf als eine feste und unbestrittene Tatsache gelten, daß wir eine solche gemeinsame Sinnenwelt haben und vorstellen, was unmöglich wäre, wenn wir die Dinge nicht auf übereinstimmende Art oder nach denselben Gesetzen vorzustellen genötigt wären. Die Frage nach der Entstehung der menschlichen Erkenntnis, sobald sie ernsthaft und gründlich unternommen wird, enthält die Frage nach der Entstehung unserer Sinnenwelt oder unserer gemeinsamen Welt-

vorstellung Man kann das Problem der Erkenntnis nicht reformieren und die Bedingungen ihrer Entstehung nicht ergründen, ohne die Frage in dem eben ausgeführten Sinne zu stellen. Wie wir die Sternenwelt erst richtig zu betrachten vermögen, nachdem wir den Standpunkt gewonnen haben, aus dem uns die Lage und Bewegung unserer Erde einleuchtet, so können wir die gesamte Sinnenwelt überhaupt erst aus der Einsicht in den Standpunkt und die Tätigkeit unserer erkennenden Vernunft richtig auffassen und würdigen. Es verhält sich mit dem kritischen oder transzendentalen Standpunkt in der Philosophie, wie mit dem kopernikanischen in der Sternkunde.[1]

Wenn wir einen Gegenstand selbst erzeugen, so ist uns die Entstehung desselben so einleuchtend, wie unsere eigene Tätigkeit, und er selbst daher vollkommen erkennbar. Wenn dagegen in dem Objekt etwas enthalten ist, das den Charakter des Gegebenen hat und behält, das wir nicht selbst hervorbringen oder nicht in unsere erzeugende Tätigkeit auflösen können, so wird an dieser Stelle unsere Erkenntnis auf eine undurchdringliche Schranke stoßen. Unsere Objekte sind demnach soweit vollkommen erkennbar, als sie unsere Produkte sind, d. h. soweit wir dieselben zu erzeugen und diese Erzeugung in unserem Bewußtsein zu erhellen vermögen: nur so weit reicht die Erkennbarkeit der Dinge. Demgemäß ist die Frage nach der Entstehung unserer Erkenntnis und ihrer Objekte, deren Inbegriff unsere gemeinsame Sinnenwelt ausmacht, näher so zu fassen, daß unter dieser Entstehung die Erzeugung durch die Faktoren oder Vermögen unserer Vernunft verstanden wird. Wenn unsere Sinnenwelt das Produkt unserer Vernunft ist, so ist sie auch deren völlig einleuchtender Gegenstand; sie ist dieser Gegenstand, nur soweit sie jenes Produkt ist. „Denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann.“[2]

2. Die Idealität der Erscheinungen.

Nun hat Kant gezeigt, daß in allen unseren Erscheinungen etwas ist, das den Charakter des Gegebenen hat und behält: nämlich unsere Eindrücke oder Empfindungen, die aber als solche noch keineswegs Gegenstände oder Erscheinungen, sondern nur deren Stoff sind, woraus nach den Gesetzen unserer vorstellenden Vernunft, d. h. durch die Formgebung unseres Anschauens und Denkens erst die Objekte oder Er-

[1] Vgl. Bd. IV. Buch I. Kap. I. S. 7—9.
[2] Kritik der Urteilskraft. § 68. (A. A. Bd. V. S. 384.)

scheinungen hervorgehen. So entsteht die Sinnenwelt aus dem Material unserer Eindrücke, die nach den notwendigen und unwillkürlich erfüllten Gesetzen unseres Vorstellens dergestalt geformt und verknüpft werden, daß wir alle dieselbe natürliche Ordnung der Dinge vorstellen. Die Gesetze des Vorstellens sind die Grundformen der Anschauung und des Verstandes: Zeit, Raum und die Kategorien. Die unwillkürliche oder bewußtlose Erfüllung dieser Gesetze geschieht durch die Einbildung, während die Erkenntnis derselben die Sache der kritischen Forschung ist.

Da unsere Vorstellungsgesetze die Erscheinungen und die Erfahrung machen, so müssen sie der letzteren vorausgehen und sind daher nicht empirisch und a posteriori gegeben, sondern a priori oder transzendental: sie sind die Formen, die Empfindungen dagegen der Stoff oder die Materie aller Erscheinung. Diesen Stoff empfängt unsere Vernunft, er ist ihr gegeben, nicht durch sie: daher ist derselbe nicht «a priori», sondern «a posteriori». Doch darf man nicht sagen, daß uns die Eindrücke a posteriori oder empirisch gegeben sind. Dieser ungenaue und unrichtige Ausdruck verwirrt von Grund aus die Auffassung der kantischen Lehre. Was wir aus der Erfahrung schöpfen oder was durch dieselbe gegeben wird: das ist a posteriori oder empirisch. Ausdrücklich lehrt Kant: „Das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wird nur a posteriori oder empirisch erkannt".[1]

Nun leuchtet ein, daß die Eindrücke, da sie den Stoff aller Erscheinung und Erfahrung ausmachen, zu den Bedingungen und Elementen der letzteren gehören, also zwar in ihr enthalten sind, aber nicht durch sie gemacht werden: nicht sie gehen aus der Erfahrung hervor, sondern diese aus ihnen. Empirisch ist, was uns durch Erfahrung gegeben wird. Nun sind die Empfindungen das Material der Erfahrung, also zu derselben, nicht durch sie gegeben; daher sind sie wohl aposteriori, aber nicht empirisch. Ausdrücklich lehrt Kant: „Die Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch".[2]

Der empirische Gegenstand setzt die Empfindung voraus. Obwohl sich dieses Verhältnis der Empfindung zur Erfahrung von selbst versteht, so ist es doch sehr nötig, die richtige Vorstellung desselben einzuschärfen, da man unzähligemal zu lesen findet: Kant habe gelehrt,

[1] Kritik der reinen Vernunft. (1. Aufl. 1781.) Einl. I. (A. A. Bd. IV. S. 17—18.)

[2] Ebendas. Tr. Ästh. § 1. (A. A. Bd. IV. S. 29—31; vgl. besonders S. 29.)

daß die Form unserer Erkenntnis a priori, der Stoff derselben a posteriori oder empirisch gegeben sei. Kant soll widersinnigerweise gelehrt haben, daß der Stoff zur Erfahrung durch Erfahrung gegeben sei! Dann hat er die Erfahrung nicht erklärt, sondern, wie seine Vorgänger, vorausgesetzt; dann muß der Grund der Empfindungen in der Erfahrung gesucht werden, dann steckt das Ding an sich in den Erscheinungen, dann wird die kantische Philosophie umgekehrt und steht auf dem Kopf.

Da unsere Sinnenwelt nur in Erscheinungen besteht, so ist dieselbe durchgängig phänomenal. Da der Stoff aller Erscheinung in Empfindungen, ihre Form in Anschauungen und Begriffen besteht, so sind die Elemente derselben durchaus subjektiver Art, ihre materialen wie formalen Bestandteile sind in unserer erkennenden Vernunft enthalten und haben den Charakter der Vorstellungen (das Wort im weitesten Sinn genommen): daher sind alle unsere Erscheinungen Vorstellungen, sie bestehen im Vorgestelltsein und sind durchgängig ideal. Diese Lehre von der Idealität aller Erscheinungen oder von deren Entstehung aus unseren Empfindungszuständen und Vernunftformen heißt „transzendentaler Idealismus".

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, die äußeren auch im Raum. Wenn sie etwas enthielten, das unabhängig von unseren Vorstellungen und doch in Zeit und Raum wäre, so könnten die letzteren nicht die Grundformen unseres Vorstellens, also nicht bloße Anschauungen sein. Da nun Zeit und Raum reine Anschauungen und nichts Reales an sich sind, so muß alles, was in ihnen ist, durchgängig den Charakter der Vorstellung haben. Das Sein aller Gegenstände in Zeit und Raum besteht im Vorgestelltsein. Aus der kantischen Lehre von Zeit und Raum folgt daher die Lehre von der Idealität aller Erscheinungen; die transzendentale Ästhetik begründet jenen transzendentalen Idealismus, der die gesamte kantische Erkenntnislehre charakterisiert.

Weil Zeit und Raum die Anschauungsformen unserer Vernunft sind, darum sind die reinen Zeit- und Raumgrößen, also (da es andere Größen nicht gibt) die reinen Größen überhaupt die Produkte unserer anschauenden oder konstruktiven Vernunfttätigkeit und als solche vollkommen einleuchtend. Daher hat die Größenlehre oder die reine Mathematik vor allen übrigen theoretischen Wissenschaften den Charakter einer völlig klaren und reinen Vernunfterkenntnis, weshalb Kant ausdrücklich erklärt: „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel

eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist".[1]

Eine Widerlegung der tranſzendentalen Ästhetik trifft den gesamten tranſzendentalen Idealismus, wie die Grundlage und den Charakter der kantischen Erkenntnislehre und der kritischen Philosophie überhaupt. Eine unrichtige Auffassung ist keine Widerlegung. Wir haben es jetzt mit solchen Auffassungen zu tun, welche den Sinn der kantischen Lehre verkennen und sie mit Gründen bestreiten, die nichts wider dieselbe ausrichten.

II. Die Einwürfe gegen die tranſzendentale Ästhetik.

Wider die kantische Lehre von Zeit und Raum, als den beiden ursprünglichen Anschauungsformen unserer Vernunft, erheben sich zwei Einwürfe, von denen der eine den ursprünglichen oder apriorischen (tranſzendentalen), der andere den anthropologischen Charakter jener beiden Vorstellungen in Abrede stellt: der erste verneint die unbedingte Geltung der mathematischen, insbesondere der geometrischen Axiome und macht die Raumvorstellungen von empirischen Bedingungen abhängig; der zweite verneint den anthropologischen Ursprung und Charakter jener Grundanschauungen, um die kosmologische und universelle Geltung der Zeit und des Raumes aufrechtzuhalten. Da beide Einwürfe so nahe liegen, daß sie der Philosoph unmöglich übersehen haben kann, so genügt es, den Sinn seiner Lehre klarzustellen, um die Fundamente derselben zu sichern.

1. Der erste Einwurf. Die relative Geltung der geometrischen Axiome.

Kant lehrt keineswegs die unbedingte Geltung der geometrischen Axiome, sondern eine von unseren Raumvorstellungen durchaus abhängige. Warum wir diese und keine andere Raumanschauung haben, warum unsere Vernunft überhaupt so und nicht anders eingerichtet ist: diese Frage läßt der Philosoph zwar nicht unberührt und ungeprüft, wohl aber ungelöst, ja er erklärt dieselbe ausdrücklich für unlösbar. Gemäß seiner Lehre darf man die Einrichtung der menschlichen Vernunft und die in ihr enthaltene Raumanschauung als eine Urtatsache ansehen, diese aber nicht als eine empirische bezeichnen, weil die Erfahrung das Produkt der Vernunft ist und nicht deren Bedingung.

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorr. (A. A. Bd. IV. S. 470.)

Wenn es Flächenwesen gäbe, so würde für sie die zweidimensionale Raumanschauung eine Urtatsache sein, zufolge deren sie die stereometrischen Vorstellungen ebenso notwendig entbehren würden, wie wir dieselben haben und ausbilden müssen. Wenn von der ebenen Fläche gilt, daß zwischen zwei in ihr gelegenen Punkten die gerade Linie der kürzeste Weg ist, daß es zwischen beiden nur eine solche Linie gibt, daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen können usf., so werden diese Sätze nicht dadurch umgestoßen, daß es sich auf der Kugeloberfläche mit der Verbindung zweier Punkte, z. B. der Endpunkte des Durchmessers, anders verhält. Daß eine bestimmte räumliche Anschauung der einleuchtende Erkenntnisgrund ist, woraus gewisse Einsichten folgen, die unter dieser Voraussetzung einmal für immer, d. h. apodiktisch gelten: dies war die Tatsache, welche die Aufmerksamkeit unseres Philosophen gefesselt hat, und die er nur dadurch zu erklären vermochte, daß er den Urgrund aller unserer räumlichen Vorstellungen, den Raum selbst für eine Grundform unseres Vorstellens oder für eine Grundanschauung unserer Vernunft ansah.

Die Geltung unserer mathematischen Einsichten ist mithin nach der ausdrücklichen Lehre unseres Philosophen keineswegs unbedingt, sondern von unserer Raum- und Zeitanschauung durchaus abhängig, aber sie ist unter dieser Voraussetzung apodiktisch, wie keine andere Art unserer theoretischen Erkenntnis. Mit den Bedingungen der Erkenntnis ändert sich auch deren Art. Setzen wir an die Stelle unseres diskursiven Verstandes den intuitiven, an die Stelle unserer sinnlichen Anschauung die intellektuelle, so geht die Erkenntnis nicht mehr den Weg der Erfahrung, sondern sieht und durchdringt alles mit einem Schlage. Setzen wir an die Stelle unserer äußeren dreidimensionalen Raumanschauung eine andere, so ändern sich demgemäß die Art und der Umfang der mathematischen Vorstellungen, aber nicht die apodiktische Gewißheit des auf Konstruktion und anschauende Einsicht gegründeten Urteils. Dieser Punkt enthält die zu erklärende und dem Charakter der Größenlehre eigentümliche Tatsache. Daher sind jene Einwürfe, die auf die Möglichkeit anderer Raumanschauungen eine andere Art der Geometrie und ihrer Axiome gründen, so wenig geeignet, die Lehre Kants zu widerlegen, daß sie vielmehr auf diese Lehre sich berufen könnten und sollten.

Wenn man beweisen kann, daß 2×2 nicht in allen Fällen gleich 4 ist, daß in unserer Anschauung einer ebenen Fläche nicht in allen

Fällen die gerade Linie den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten beschreibt usf., dann erst hat man die Lehre Kants widerlegt. Ihm erschien die reine Mathematik als die einzige Wissenschaft, in welcher Erkennen und Erzeugen, Objekt und Produkt zusammenfallen. Weil die reinen Größen Konstruktionen und Anschauungspunkte sind, darum gelten ihm Raum und Zeit als unsere Vernunftanschauungen oder als unsere anschauende Vernunfttätigkeit selbst. Weil unsere Größenbegriffe die anschauliche oder sinnliche Größenerkenntnis voraussetzen, darum gelten ihm Zeit und Raum als die Grundformen unserer Sinnlichkeit, nicht als die des Verstandes.

Selbst wenn jene Einwürfe, die sich auf den empirischen Ursprung der Geometrie gründen wollen, stärker wären, als sie sind, würden sie doch wider die Lehre von der Idealität aller Erscheinungen nichts ausrichten, denn sie beziehen sich nur auf den Raum, nicht auf die Zeit. Ist die Zeit eine bloße Vorstellung oder Anschauungsform, so können die Erscheinungen in der Zeit nichts von aller Vorstellung Unabhängiges enthalten, also selbst nichts anderes als Vorstellungen sein. Nun sind in der Zeit alle Erscheinungen, die äußeren, wie die inneren. Sind aber die äußeren Erscheinungen Vorstellungen, so kann auch der Raum, da in ihm alle äußeren Erscheinungen sind, nichts Reales an sich, sondern nur die Grundform unserer äußeren Anschauung sein. Die transzendentale Idealität der Zeit begründet die Idealität aller Erscheinungen, auch die der äußeren, also auch die des Raumes.

2. Der zweite Einwurf. Die natürliche Weltansicht.

Die Einwürfe, die unser natürliches Bewußtsein den Systemen großer Denker entgegenstellt, sind in den Augen der letzteren gewöhnlich die geringfügigsten, aber durch die fortwirkende Hemmung, die sie auf das Verständnis und die Verbreitung jener Systeme ausüben, allemal die stärksten, denn sie lassen sich, wie unsere Gefühle und Empfindungen, nicht wegreden und sind, wie Schillers Wallenstein sagt, „wie die Weiber, die beständig zurück nur kommen auf ihr erstes Wort, wenn man Vernunft gepredigt stundenlang“. Solchen hartnäckigen, in unserer natürlichen Denkweise festgewurzelten Bedenken ist unter allen kantischen Lehren von jeher die transzendentale Ästhetik am meisten ausgesetzt gewesen, weil sie behauptet, daß Zeit und Raum bloße Anschauungen der menschlichen Vernunft und unabhängig von dieser nichts sind.

Demnach können, wie es scheint, Zeit und Raum in die Welt erst mit unserer Vernunft, also mit dem Dasein der Menschheit eintreten und weder vor deren Entstehung gegeben sein, noch nach deren Untergange fortdauern. Nun müssen wir uns das Menschengeschlecht als entstanden und vergänglich vorstellen, während wir das Universum, als welches die Bedingungen des Ursprungs wie der Zerstörung der Erde und ihrer Bewohner in sich enthält, unmöglich ohne Zeit und Raum vorstellen können. Es erscheint daher höchst ungereimt, jene beiden Grundbedingungen alles natürlichen Daseins in die Einrichtung und die Schranken der menschlichen Vernunft einschließen zu wollen, als ob sie deren Besitz und Monopol wären. Hat doch Kant selbst, bevor er seine neue Lehre von der transzendentalen Idealität der Zeit und des Raumes einführte, die mechanische Entstehung und Entwicklung des Kosmos, die Naturgeschichte des Himmels, der Erde und ihrer organischen Geschöpfe gelehrt.

Mit dieser entwicklungsgeschichtlichen Weltansicht steht nun die idealistische Lehre von Zeit und Raum allem Anscheine nach im offenbarsten Widerstreite. Freilich muß der Philosoph diesen Widerstreit nicht empfunden haben, da er ihn nirgends zum Gegenstande einer besonderen Erörterung und Aufklärung gemacht hat. Indessen beharren jene Einwürfe des natürlichen Bewußtseins, das sich mit seinen Vorstellungen von Zeit und Raum in die kantischen schlechterdings nicht zu finden weiß. Selbst ein Verehrer und Kenner der kritischen Philosophie, ein Mann von bewunderungswürdigem und bewundertem Scharfsinn, schüttelte zu dieser Lehre den Kopf und pflegte zu sagen: „Ich stehe vor ihr, wie das Kamel vor dem Nadelöhr". Aber Kants Lehre von Zeit und Raum ist die Grundlage seiner Erkenntnislehre und der Weg zu seiner Freiheitslehre. Man wird daher von der kritischen Philosophie nichts übrig behalten, wenn man diese Lehre verwirft.

In Wahrheit ist kein Widerstreit zwischen Kants naturgeschichtlicher Weltansicht und seiner Vernunftkritik. Zunächst haben beide verschiedene Themata der Forschung: das der ersten ist die Welterklärung, das der zweiten die Begründung unserer Erkenntnis. Das Thema der Welterklärung lautet: wie ist nach natürlichen und mechanischen Gesetzen die Welt, in der wir leben, entstanden? Das der Vernunftkritik lautet: wie entsteht nach den Gesetzen unserer Vernunft und unseres Vorstellens jene unsere Welterklärung? Dort handelt es sich um die Erscheinungen der Natur, hier um die Erkennbarkeit derselben.

Diese Erscheinungen wären nicht, was sie sind, d. h. sie könnten uns nicht erscheinen, wenn sie nicht einleuchtend und erkennbar wären. Das ganze Faktum unserer Weltvorstellung könnte nicht stattfinden, wenn die natürlichen Dinge unvorstellbar wären oder etwas Unvorstellbares enthielten. Dies müßte der Fall sein, wenn die Elemente, woraus sie bestehen, nicht durch den Charakter und die Bedingungen unseres Vorstellens bestimmt wären. Der Stoff derselben ist bestimmt durch die Art und Mannigfaltigkeit unserer Eindrücke, die wir vermöge unserer Sinnlichkeit empfangen und deshalb als gegeben betrachten: diese Eindrücke sind der Stoff unserer Erscheinungen. Die Form derselben ist bestimmt durch die Gesetze unseres Vorstellens, die wir als reine Vernunftformen betrachten, und deren Inbegriff unser Philosoph die reine Vernunft genannt hat: diese Gesetze machen die Form unserer Erscheinungen. Daher sind die letzteren durchgängig Vorstellungen, sie sind es ohne Rest. Aus dem Stoff der Empfindungen werden nach den Vernunftgesetzen unseres Anschauens und Denkens, welche letzteren den Charakter teils konstitutiver, teils regulativer Prinzipien haben, die Erscheinungen, die Erfahrungsobjekte und die fortschreitende Erfahrungswissenschaft erzeugt. Diese Gesetze beherrschen die Erscheinungswelt, weil sie dieselbe machen: daher sind sie, soweit sich das Reich der Erscheinungen erstreckt, Weltbedingungen oder Weltprinzipien, deren Bedeutung völlig verkannt wird, wenn man ihnen nur anthropologische oder psychologische Geltung zuschreiben will: sie können nicht durch Psychologie begründet werden, weil sie diese selbst erst begründen. Die kantische Vernunftkritik ist keine anthropologische Untersuchung.

Hier widerlegen sich nun jene Einwürfe, welche unsere natürliche Weltansicht dem kritischen Philosophen und seiner Lehre von Zeit und Raum entgegenstellt. Zeit und Raum sind die Vernunftgesetze unseres Anschauens, die als solche die gesamte Sinnenwelt beherrschen, weil sie dieselbe überhaupt erst ermöglichen. Daher wird ihre kosmische oder universelle Geltung, welche der natürliche Sinn mit Recht fordert und festhält, durch die Vernunftkritik so wenig aufgehoben, daß sie durch dieselbe erst wahrhaft begründet, zugleich aber dergestalt begrenzt wird, daß noch etwas sein kann, das unabhängig von Zeit und Raum ist, während das gewöhnliche Bewußtsein, unkritisch und ohne Selbstprüfung, wie es ist, den Raum als die ungeheure Schachtel und die Zeit als den ungeheuren Fluß ansieht, worin alles, was ist, enthalten sein muß.

Der Mensch als natürliches Individuum, wie ihn die Anthropologie betrachtet, gehört unter die Erscheinungen der Natur und ist ein Glied der Sinnenwelt; er ist aus einem bestimmten Weltzustande hervorgegangen, der ein Glied in der Kette der Weltveränderungen bildet und eine Reihenfolge früherer Weltzustände voraussetzt. Daß der Ursprung und die Entwicklung der Menschheit naturgeschichtlich betrachtet und erforscht werden müsse, hat Kant so wenig verneint, daß er sich vielmehr diese Aufgabe selbst gesetzt und ihre Notwendigkeit aus den Bedingungen unserer Erkenntnis durch seine Vernunftkritik, insbesondere auch durch seine Lehre von Zeit und Raum begründet hat. Der naturgeschichtliche Mensch ist demnach keineswegs der Eigentümer von Zeit und Raum; diese sind nicht von ihm abhängig, sondern er ist, wie alle Erscheinungen überhaupt, durch sie bedingt.

Wenn Zeit und Raum die reinen Anschauungen der menschlichen Vernunft genannt werden, so muß man wohl unterscheiden, in welchem Sinne dieses Wort zu nehmen ist: es bezeichnet den Menschen als das Subjekt des Erkennens, nicht als eines der Erkenntnisobjekte. Als Subjekt alles Erkennens, soweit wir das letztere zu untersuchen und zu prüfen imstande sind, ist unsere Vernunft die Bedingung aller Objekte überhaupt, der gesamten Sinnenwelt, worin im Laufe der Zeit das natürliche Menschengeschlecht erscheint und sich in einer Zeitfolge entwickelt, welcher notwendigerweise eine Vorwelt vorausgeht und eine Nachwelt folgt. Denn alle Erscheinungen sind in der Zeit, jede hat ihre Zeitdauer, vor und nach welcher Zeit ist, denn sie entstehen und vergehen, ausgenommen allein die Materie, welche beharrt. Aber das Subjekt des Erkennens ist nicht in der Zeit, sondern diese ist in ihm, denn sie ist die Grundform seines Vorstellens.

Wenn man dagegen mit Schopenhauer Zeit und Raum als die Anschauungsformen unseres Intellekts betrachtet und zugleich für tierische Gehirnfunktionen erklärt, dann erst entsteht jene Ungereimtheit, die einen offenbaren circulus vitiosus beschreibt: Zeit und Raum sollen von einer Bedingung abhängig sein, die, wie die tierische Organisation und die ihr vorausgehenden Stufen der Natur und des Lebens, selbst nur möglich sind unter der Bedingung der Zeit und des Raumes. Sind diese letzteren, wie Schopenhauer lehrt, das «principium individuationis», d. h. der Grund aller Vielheit und Verschiedenheit, so können sie unmöglich, wie er doch ebenfalls lehrt, die Folge und Funktion individueller Organisationen sein. Auch hat es

ihm nie gelingen können, diesen fehlerhaften, in einem Charakterzuge seiner Lehre begründeten Zirkel wegzureden oder aufzulösen.

III. Die Lehre von den Dingen an sich.

1. Die Sinnlichkeit der reinen Vernunft.

Das Subjekt des Erkennens ist nicht in Zeit und Raum, sondern diese sind in ihm, daher ist die gesamte Welt in Zeit und Raum lediglich Erscheinung oder Vorstellung: sie ist durchaus phänomenal und ideal. In dieser Lehre besteht der transzendentale Idealismus, welcher Kants Erkenntnislehre begründet und charakterisiert. Wenn in dem Subjekte des Erkennens nichts gegeben, sondern alles durch dasselbe erzeugt wäre, so würde die Welt der Erscheinungen ohne Rest seine Schöpfung sein, dann wären seine Begriffe unmittelbare Anschauungen, sein Erkenntnisvermögen würde in anschauendem Denken, d. h. in einem intuitiven Verstande oder in einer intellektuellen Anschauung bestehen, welcher, was sie erzeugt, sofort als Gegenstand oder Ding einleuchtet. Hier sind Erkennen und Schaffen völlig identisch, hier ist kein Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken, Gegenständen und Begriffen, Erscheinungen und Dingen an sich.

Ein solches Erkenntnisvermögen ist nicht an sich unmöglich oder undenkbar, aber es ist nicht das unsrige; dieses schafft die Dinge nicht, sondern entwickelt sich und seine Objekte. Kant hat wiederholt und stets auf das Nachdrücklichste gelehrt, daß unser Verstand „diskursiv", nicht intuitiv, unsere Anschauung sinnlich, nicht intellektuell sei: er hat deshalb Sinnlichkeit und Verstand sorgfältig unterschieden und die menschliche Erkenntnis so erklärt, daß wir aus dem Stoff der Eindrücke und Empfindungen, die den Charakter des Gegebenen haben und behalten, die Erscheinungen und deren Erkenntnis (Erfahrung) hervorbringen.

Der intuitive Verstand ist schöpferisch und darum göttlich, die menschliche Vernunft ist es nicht, auch nicht die reine oder das erkennende Subjekt, denn zum Charakter der reinen Vernunft, die Kant in seiner Kritik erforscht, gehört die Sinnlichkeit, d. i. das Vermögen, Eindrücke zu empfangen und zu empfinden oder auf mannigfaltige Art affiziert zu werden. Man darf die Sinnlichkeit nicht mit den Sinnesorganen, die ihre Werkzeuge sind, noch mit den bestimmten Sinnesempfindungen, die durch jene vermittelt werden, identifizieren, denn zu den Sinneswerkzeugen gehört die Einrichtung und Organisation

des menschlichen Körpers. Aber unsere Sinnesempfindungen setzen als solche ein Vermögen der Sinnlichkeit oder Rezeptivität voraus, durch welches wir Eindrücke aufnehmen oder auf verschiedene Art affiziert werden können, und ohne welches uns aller erkennbare Stoff fehlen, unsere Erkenntnis leer bleiben, also überhaupt gar nicht stattfinden würde. Diese Sinnlichkeit rechnet Kant zur reinen Vernunft, da es sich nicht um die Art der Affektionen oder die Qualität der Eindrücke, sondern zunächst bloß um das Vermögen handelt, Gegebenes zu empfangen. Den gegebenen Stoff muß unsere Vernunft nach den Gesetzen ihres Vorstellens (Anschauens und Denkens) zu Erscheinungen, Erfahrungen und empirischer Erkenntnis verarbeiten und gestalten.

Unsere erkennende Vernunft würde schöpferisch, also göttlich sein, wenn sie nicht sinnlich, d. h. durch Eindrücke, die sie empfangen muß und nur verknüpfen oder ordnen kann, affizierbar wäre: daher verhält sie sich in ihrer Erkenntnis nicht stofferzeugend, sondern bloß formgebend, nicht schöpferisch, sondern architektonisch: sie ist, weil sie den Stoff nicht macht, sondern empfängt, rezeptiv und in dieser Rücksicht nicht ursprünglich, sondern abhängig. Durch ihre Sinnlichkeit ist aber die ganze Einrichtung ihres Erkennens bedingt. Ein anderes Vermögen ist die Sinnlichkeit, ein anderes der Verstand: jene ist stoffempfangend, dieser formgebend, jene verhält sich rezeptiv, dieser produktiv, jene ist leidend, dieser tätig, jene empfängt Eindrücke, dieser erzeugt Begriffe. Daher ist unser Anschauungsvermögen nicht intellektuell, sondern sinnlich, unser Verstand nicht intuitiv, sondern diskursiv, d. h. er muß die Anschauungen, die er empfängt, Teil für Teil auffassen, von Teil zu Teil zusammensetzend, von Anschauung zu Anschauung vergleichend, von Anschauungen zu Begriffen verknüpfend und urteilend fortschreiten.

Daher sind die Objekte unserer erkennenden Vernunft nicht völlig ihre Produkte, sie werden aus Stoff und Form gebildet, jener ist ihr gegeben, diese wird durch sie gegeben oder hinzugefügt; daher besteht unsere Erkenntnis der Dinge (Objekte) in einer allmählichen Erfahrung, sie ist nicht mit einem Schlage fertig, sondern entsteht und entwickelt sich; wir müssen unsere Objekte nacheinander und darum auch nebeneinander vorstellen, da in der bloßen Sukzession nichts beharren würde, also auch nichts vorgestellt werden könnte. Darum sind Zeit und Raum die Grundbedingungen unseres Vorstellens: sie sind, da ohne sie nichts vorgestellt werden kann, die Grundformen unseres

Vorstellens, sie sind, da jede Anschauung Teil für Teil zusammengesetzt sein will, die Grundformen unseres Anschauens, und da unser Anschauungsvermögen nicht intellektuell, sondern sinnlich ist, die Grundformen unserer Sinnlichkeit. Kurz gesagt: sie sind die Grundanschauungen unserer Vernunft.

Denken wir uns eine schöpferische oder göttliche Vernunft, so muß in dieser Erkennen und Schaffen, Vorstellung und Ding eines und dasselbe sein. „Wie sie gebeut, so steht sie da!" In ihr gibt es weder Zeit noch Raum. Unsere Vernunft unterscheidet sich von der göttlichen durch ihre Sinnlichkeit, in ihr sind Zeit und Raum die notwendigen Formen alles Vorstellens und Erkennens. Das einzige sinnlich-vernünftige Wesen, welches wir kennen, sind wir selbst. Daher ist die sinnliche Vernunft für uns gleich der menschlichen. Weil zu der reinen Vernunft, welche Kant in seiner Kritik untersucht und ergründet, die Sinnlichkeit gehört, darum hat er diese uns allein erkennbare Vernunft die menschliche genannt. Nun ist die Sinnlichkeit als stoffempfangendes Vermögen abhängiger und abgeleiteter Natur. Dies muß von der gesamten Einrichtung und Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft gelten, denn sie wäre ohne Sinnlichkeit eine ganz andere, als sie ist.

Hören wir darüber den Philosophen selbst. Er sagt gleich im Eingange seiner transzendentalen Ästhetik: „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe." „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch die Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben; das aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können, nicht selbst wiederum Erscheinung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori

bereitliegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden."[1]

Am Schluß der transzendentalen Ästhetik sagt Kant: „Es ist auch nötig, daß wir die Anschauungsart in Zeit und Raum auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alle endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müssen (wie wohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, weil sie abgeleitet (intuitus derivatus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach, die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt, abhängigen Wesen zuzukommen scheint, wiewohl die letzte Bemerkung in unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweggrund gezählt werden muß."[2]

2. Das Ding an sich.

Unsere erkennende Vernunft verhält sich demnach zu der Materie aller Erscheinung und Erkenntnis nicht erzeugend, sondern bloß empfangend, sie empfängt den Stoff vermöge ihrer Rezeptivität oder Sinnlichkeit, diese ist daher abhängig und bedingt. Hier entsteht nun die notwendige Frage nach dem Ursprunge unserer Eindrücke oder Empfindungen. Da sie das Material sind, welches unsere Erkenntnisvermögen gestalten und ordnen, so können sie nicht aus den letzteren hervorgehen, sondern sind vielmehr die notwendigen Bedingungen, wodurch diese erregt und in Tätigkeit gesetzt werden. Da sie den Stoff aller Erscheinungen ausmachen, so können wir sie nicht aus den letzteren herleiten, ohne in den fehlerhaften Zirkel zu geraten, erst die Erscheinungen aus den Eindrücken und dann diese aus jenen entstehen zu lassen; sie können nicht aus der Sinnenwelt entspringen, da vielmehr die Sinnenwelt aus ihnen entspringt. Hieraus leuchtet ein, daß der Ursprung unserer Empfindungen keine Erscheinung, also auch kein erkennbares Objekt ausmacht, er ist der Gegenstand einer notwendigen Frage, aber nicht der einer möglichen Erkenntnis, er ist etwas, das

[1] Kritik der reinen Vernunft. Transzendentale Elementarl. T. I. § 1. (2. Aufl. 1787. A. A. Bd. III. S. 49—50; O. A. S. 33—34.)

[2] Ebendas. Tr. Elementarl. T. I. § 8. (2. Aufl. 1787. A. A. Bd. III. S. 72—73; O. A. S. 72—73.)

aller Erfahrung vorausgeht und ihr zugrunde liegt, aber selbst niemals empfunden, vorgestellt, erfahren werden kann: dieser unbekannte und unerkennbare Gegenstand ist jenes transzendentale x, dem die kantische Lehre im Wege ihrer Forschung jenseits oder, besser gesagt, diesseits der Grenzen der menschlichen Vernunft notwendig begegnen mußte.

Es muß etwas geben, das die Eindrücke, welche wir empfangen, verursacht, das unserer Sinnlichkeit und damit der ganzen Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft, also auch den Erscheinungen und der Sinnenwelt insgesamt zugrunde liegt und eben deshalb nicht sinnlich, nicht Erscheinung, nicht Erkenntnisobjekt sein kann. Dieses „übersinnliche Substratum“ nennt Kant „das Ding an sich“ und bezeichnet damit jenes transzendentale x, welches die Vernunftkritik in ihre Rechnung einführt und aus den nachgewiesenen Gründen einzuführen sich genötigt sieht. Es heißt Ding an sich im Unterschiede von allen Erscheinungen. Wenn unsere Vernunft nicht sinnlich, sondern göttlich, nicht stoffempfangend, sondern schöpferisch wäre, so würden ihre Vorstellungen die Dinge selbst sein, und es gäbe keinen Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. Da sie aber sinnlich ist, so sind Zeit und Raum die Grundformen ihrer Anschauung, so sind ihre Erkenntnisobjekte Erscheinungen und diese bloße Vorstellungen, also keine Dinge an sich. Daher muß unsere Vernunft unter dem Standpunkte ihrer kritischen Selbstprüfung die Erscheinungen von den Dingen an sich auf das Genaueste unterscheiden und jede Vereinigung beider als eine heillose Verwirrung ansehen.

Da nun der Gegenstände, welche auf das Ding an sich zu beziehen sind, oder der Beziehungen, die auf dasselbe hinweisen, viele und verschiedene sind, so erklärt sich, warum das Ding an sich bei unserem Philosophen in so vielen und verschiedenen Beziehungen auftritt. Denn es ist als das übersinnliche Substratum unserer Sinnlichkeit zugleich das der gesamten Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft, also auch der verborgene Grund aller unserer Erscheinungen, der äußeren wie der inneren, mithin das Substratum der gesamten Sinnenwelt.

In Rücksicht auf unsere Sinnlichkeit, die lediglich stoffempfangend ist, gilt es als das stoffgebende Prinzip oder als die Ursache unserer Empfindungen, in Rücksicht auf die Einrichtung unserer erkennenden Vernunft überhaupt als der verborgene Grund unserer Anschauungs- und Denkart, d. h. als der Grund, daß wir anschauen und denken,

äußere und innere Erscheinungen vorstellen. Da die Erscheinungen in Zeit und Raum sind und deshalb durchgängig in äußeren Beziehungen und Verhältnissen bestehen, so heißt das Ding an sich im Unterschiede davon „das Innere, was den Objekten an sich zukommt", ein Ausdruck, welchen man wohl verstehen muß, um nicht zu der grundfalschen Vorstellung verleitet zu werden, als ob das Ding an sich irgendwo in den Erscheinungen stecke. Es ist nicht äußerlich, nicht auf anderes bezogen und von anderem abhängig, also überhaupt nicht in Zeit und Raum: dies bedeutet der obige Ausdruck. Da alle Erscheinungen empirische Objekte sind, so heißt das Ding an sich im Unterschiede davon „das transzendentale Objekt".

Da alle Erscheinungen Vorstellungen sind und nicht etwa Gegenstände außer und unabhängig von denselben, so heißt das Ding an sich „das wahre Korrelatum unserer Vorstellungen". Und da nur die Erscheinungen Erkenntnisobjekte sind, so bezeichnet das Ding an sich die Grenze unserer Erkenntnis und gilt als „der Grenzbegriff unseres Verstandes". In allen diesen mannigfaltigen Bezeichnungen sehen wir keinen Proteus, der sich verwandelt, sondern eine und dieselbe Sache, die der Philosoph nach den verschiedenen Beziehungen, welche auf dieselbe hinweisen, in verschiedenen Fassungen darzustellen genötigt ist.

Wir lassen ihn selbst reden. Es heißt in der Lehre vom Raum: „Der transzendentale Begriff der Erscheinungen im Raum ist eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich noch der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich zwar nicht bekannt sind, und was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, deren wahres Korrelatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird".[1] „Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne als bloßer Erscheinungen kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung) und Gesetze, nach denen

[1] Kritik d. r. V. (2. Aufl.) Tr. Ästhetik. § 3. (A. A. Bd. III. S. 57; O. A. S. 45.)

diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei oder was es außer der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt; also ist wohl zu urteilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt."[1]

Das Substratum unserer äußeren und inneren Anschauung ist auch das unserer äußeren und inneren Erscheinungen, der Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft überhaupt, der Sinnlichkeit und des Verstandes, also der Grund unserer räumlichen Vorstellungen, wie unseres Denkens. „Dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellung von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas als Noumenon (oder besser als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellung, Willen usw., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen, sofern wir von dergleichen (uns übrigens unbekannten) Objekten affiziert werden."[2]

Daß wir äußere und innere Erscheinungen vorstellen, Sinnlichkeit und Verstand haben, anschauen und denken: darin besteht die Einrichtung unserer erkennenden Vernunft. Wir entdecken, daß, aber nicht warum dieselbe so und nicht anders organisiert ist. „Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten würde also, wenn man alles Eingebildete absondert, lediglich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subjekte überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (eine Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei? Auf diese Frage aber ist es

[1] Kr. d. r. V. Tr. Ästhetik. § 8. (A. A. Bd. III. S. 69—70; O. A. S. 66—68.)

[2] Ebendas. (1781.) Tr. Dialektik. Die Paralog. d. r. V. Kritik des zweiten Paralogismus. (A. A. Bd. IV. S. 225; O. A. S. 357.)

keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden. In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Grenze hinaus, so wird der Begriff eines transzendentalen Gegenstandes notwendig."[1]

Der Philosoph Eberhard in Halle, der nach der leibnizischen Erkenntnislehre die kantische Vernunftkritik für entbehrlich und überflüssig hielt, machte der letzteren den Einwurf, daß sie den Stoff unserer Sinnlichkeit, nämlich die Empfindungen, nicht ohne die Dinge an sich zu erklären vermöge: „wir mögen wählen, welches wir wollen, so kommen wir auf Dinge an sich". Unser Philosoph entkräftet diesen Einwurf, indem er ihn bejaht und berichtigt. „Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Übersinnlichem setzt, was jener zum **Grunde** liegt und wovon wir keine Erkenntnis haben können. Sie sagt: die Gegenstände als Dinge an sich **geben** den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben."[2]

[1] Kritik der reinen Vernunft. 1781. (A. A. Bd. IV. S. 245; O. A. S. 393.) Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. X. S. 531—533. Kap. XVI. S. 645—656.

[2] Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. (1790.) Werke, herausg. v. Hartenstein. 1838. Bd. III. S. 352. In dieser Schrift findet sich eine Anmerkung (S. 345), die einem der obigen Sätze Kants widerstreitet. In Rücksicht auf die zusammengesetzten Sinnenobjekte heißt es: „Ob das Übersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich auch zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann niemand im mindesten etwas wissen" usw. Doch hat Kant in der Kritik des zweiten Paralogismus ausdrücklich gelehrt: „Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, **nicht zusammengesetzt**, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen". Selbst in unserer Anmerkung heißt es kurz vorher: „das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum **Grunde** liegt, was also **allein** als **nicht zusammengesetzt** gedacht werden kann, ist das Noumen" usw.

Es ist zur richtigen Würdigung und Beurteilung der kantischen Philosophie höchst wichtig, daß man die Lehre von dem Dinge an sich in ihrer Entstehung wie in ihrem Umfange erkennt und nicht, wie gemeiniglich geschieht, falsch und einseitig auffaßt, indem man die Dinge an sich bloß auf die Erkenntnisobjekte oder Erscheinungen bezieht und in diese versetzt, als ob sie darin, wie der Kern in der Schale, enthalten wären, nur daß sie uns vermöge unserer sinnlichen Vorstellung verborgen bleiben. Die Empiristen, welche, wie Bacon und Locke, keine andere Erkenntnis als die sinnliche gelten ließen, erklärten die Dinge an sich für unerkennbar, während die Rationalisten, wie Descartes und Leibniz, die Sinnlichkeit für einen verworrenen Verstand, das klare und deutliche Denken dagegen für die wahre Erkenntnisform und darum die Dinge an sich für die wahren Erkenntnisobjekte hielten. Dann sind Dinge an sich und Erscheinungen dieselben Objekte: die wahrgenommenen Gegenstände sind die Dinge, wie sie uns erscheinen, die klar und deutlich gedachten dagegen die Dinge, wie sie an sich sind. Dieselbe Sache ist nach der Art, wie wir sie vorstellen, ob sinnlich oder denkend, ob unklar oder klar, Erscheinung oder Ding an sich. In eben dieser Vermengung sah Kant den Grundirrtum der dogmatischen Philosophie, insbesondere den ihrer Metaphysik. Nach ihm sind beide völlig zu unterscheiden: das Ding an sich ist das übersinnliche Substratum der Erscheinungen, weil es das unserer erkennenden Vernunft ist, weil es das unserer Sinnlichkeit ist, die Empfindungen hat, aber nicht erzeugt, und Eindrücke empfängt, deren Ursache weder sie selbst noch eines ihrer Objekte sein kann.

Zweites Kapitel.

Die kantische Philisophie als Freiheitslehre.

I. Der kantische Realismus und Idealismus.

Es ist jetzt nicht zu untersuchen, ob die Grundlehren Kants miteinander übereinstimmen oder streiten, ob und inwieweit dieselben unwidersprochen oder gar unwidersprechlich gelten. Wir haben festzustellen, daß die Anerkennung der Dinge an sich und deren Unterscheidung von den Erscheinungen zu jenen Grundlehren gehört. Sie verhält sich zu der Lehre von der Idealität der Erscheinungen, wie das Ding an sich zu den letzteren, und bildet in dem Lehrgebäude

Kants die notwendige Ergänzung und gleichsam Substruktion des transzendentalen Idealismus. Es heißt die Fundamente der kritischen Philosophie erschüttern, sobald die Anerkennung der Dinge an sich und ihre Unterscheidung von den Erscheinungen entweder verneint wird oder auf unrichtige Art stattfindet. Wenn die Realität der Dinge an sich zwar bejaht, aber von den Erscheinungen nicht gehörig unterschieden wird, so entsteht jene Vermengung beider, die den Charakter und Grundirrtum der dogmatischen Philosophie ausmacht. Wenn es bloß Dinge an sich und keine Erscheinungen gäbe, so wäre alle Erkenntnis unmöglich. Wenn es bloß Erscheinungen und keine Dinge an sich gäbe, so wäre die Sinnenwelt, welche wir vorstellen, ein Traum, den wir gemeinsam träumen, zwar ein zusammenhängendes, aber nur subjektives Gebilde ohne wirklichen Grund und Bestand. Die Erkennbarkeit der Welt besteht in ihrer Idealität, d. h. in dem durchgängigen Charakter ihrer Vorstellbarkeit und ihres Vorgestelltseins: diesen Charakter lehrt und begründet die kritische Philosophie als transzendentaler Idealismus. Die Realität der Welt besteht in dem, was allen Erscheinungen, weil allen Vorstellungen und vorstellenden Vermögen, zugrunde liegt und von der Kritik als Ding an sich bezeichnet wird. In diesem Sinne darf die Lehre von den Erscheinungen der kantische Idealismus, die von den Dingen an sich der kantische Realismus genannt werden.

II. Das Ding an sich als Wille.

1. Die intelligible Ursächlichkeit.

Unser Philosoph betrachtet die Dinge an sich als das übersinnliche Substratum unserer erkennenden Vernunft und Sinnenwelt, als das stoffgebende Prinzip oder als die Ursache unserer Empfindungen, er schreibt ihnen demnach eine Ursächlichkeit zu, welche in einem ganz anderen Sinne zu nehmen ist, als jene Kategorie der Ursache, welche die Zeitfolge der Erscheinungen bestimmt und dadurch unsere Erfahrung ermöglicht und macht, aber eben deshalb auch nur innerhalb der letzteren gilt. Dieser Begriff ist eine Verstandesregel, welche bloß auf die Erscheinungen, also nicht auf die Dinge an sich angewendet werden darf. Dies hat Kant gewußt und gelehrt. Man darf nicht ohne weiteres annehmen, daß ein solcher Denker sich mit seinen eigenen Lehren in so grobe und handgreifliche Widersprüche verstrickt habe, daß er denselben Begriff, dessen Ungültigkeit für die Dinge an sich er begründet hat, dennoch unbeirrt auf diese anwendet. Er

unterscheidet zwei grundverschiedene Arten der Kausalität: „die bedingte oder sensible" und „die unbedingte oder intelligible". Jene gilt nur für die Erscheinungen, deren Zeitfolge bloß durch sie bestimmt und ausgemacht wird; diese gilt von keiner Erscheinung und ist unabhängig von aller Zeit. Nun sind die Dinge an sich zeitlos und ursächlich: daher ist ihre Kausalität die unbedingte oder intelligible, die nach der Lehre unseres Philosophen in der Freiheit oder in dem reinen Willen besteht, der das moralische Weltprinzip ausmacht.

2. Die moralische Weltordnung.

Es gibt noch eine andere Welt als die sinnliche und zeitliche, eine von dieser völlig unabhängige intelligible Welt, die wir nicht etwa jenseits unserer gemeinsamen Erfahrung als eine himmlische Geisterwelt, die doch auch in Zeit und Raum sein müßte, suchen und vorstellen dürfen — dies wäre der Weg zu Swedenborgs Träumereien, — sondern als die moralische Welt erkennen, worin die Gesetze der Freiheit gelten und erfüllt werden. Die intelligible Welt ist „die Welt als Wille", die sinnliche ist „die Welt als Vorstellung", jene verhält sich zu dieser, wie das Ding an sich zu den Erscheinungen: sie ist das Ding an sich und liegt der Sinnenwelt zugrunde, daher ist sie von der letzteren unabhängig, während diese von ihr abhängig ist. Wie sich aber die sinnliche Welt zur intelligiblen, so muß sich unser Erkenntnisvermögen zum Willen oder, was dasselbe heißt, unsere theoretische Vernunft zur praktischen verhalten: diese ist von jener unabhängig, während jene von dieser abhängig ist. Dadurch ist das Verhältnis bestimmt, welches Kant „den Primat der praktischen Vernunft" genannt hat. Er mußte die Realität und Ursächlichkeit der Dinge an sich anerkennen, er mußte die letztere als intelligible Kausalität dem reinen Willen oder der Freiheit gleichsetzen und darum den Primat der praktischen Vernunft lehren. Mit anderen Worten: das eigentliche oder reale Weltprinzip ist nach Kant nicht die erkennende Vernunft, sondern der Wille.

Das Ziel unsers Willens ist nach dem Gesetze der Freiheit die Lauterkeit des Wollens: dieses Ziel soll erstrebt und erreicht werden, es wird in der Willensläuterung erstrebt, die das eigentliche Grundthema der moralischen Welt ausmacht. Da nun ohne Sinnenwelt keine sinnlichen Triebfedern und Begierden in uns wirksam sein könnten, also kein Material der Läuterung gegeben, diese selbst mithin gegenstandslos und überflüssig wäre, so leuchtet ein, daß die gesamte Sinnenwelt,

unbeschadet ihrer eigenen Gesetze ein notwendiges Glied und einen integrierenden Bestandteil der moralischen Welt ausmacht, daß sie von dieser umfaßt und beherrscht wird, daß die Naturgesetze den Freiheitsgesetzen untergeordnet sind, so wenig sie durch dieselben ungültig gemacht oder aufgehoben werden können.

Unser Sinnenleben erhält jetzt eine moralische Bedeutung und wird zu einem moralischen Phänomen, worin sich eine bestimmte Gesinnungsart, d. h. der Wille in einem bestimmten Charakter seiner Läuterung oder seiner Unlauterkeit ausprägt und darstellt. Die Konstanz dieser Gesinnungsart läßt unsere moralische Handlungen als notwendig erscheinen, d. h. als die Folgen unseres gegebenen empirischen Charakters. Daß es aber die Gesinnung oder Willensrichtung ist, die in unserem empirischen Charakter erscheint und sein Thema bildet, macht den letzteren zu einem Willensphänomen oder zu einer gewollten Erscheinung, d. h. zur Erscheinung des intelligiblen Charakters oder der Freiheit. Hier sehen wir, wie Kants Lehre von dem intelligiblen und empirischen Charakter aus seiner Lehre von der Freiheit und Läuterung notwendig hervorgeht.

Ohne die Idealität der Zeit und des Raumes keine Möglichkeit der Sinnenwelt, aber auch keine Möglichkeit der Freiheit, keine Notwendigkeit der Willensläuterung, keine moralischen Phänomene sinnlicher und empirischer Art, also kein empirischer Charakter als Erscheinung des intelligiblen, kein Zusammenbestehen der Freiheit und Notwendigkeit in den Handlungen und Charakteren der Menschen. Daß unser Philosoph dieses Zusammenbestehen zum ersten Male erleuchtet hat, nannte Schopenhauer „die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns", und da der Weg zu dieser Einsicht nur durch die Lehre von Zeit und Raum gewonnen werden konnte, so pries er die transzendentale Ästhetik und die Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter als „die beiden Diamanten in der Krone des kantischen Ruhmes".

III. Die Lehre von Gott und Unsterblichkeit.

1. Der kantische Theismus.

Die Idee und Geltung der moralischen Weltordnung schließt die Frage nach ihrem Urgrunde und nach der Erreichbarkeit ihres höchsten Zieles, nämlich der Willenslauterkeit in sich. Der moralische Welturheber ist Gott, und die Willenslauterkeit oder sittliche Vollkommenheit soll nicht im zeitlichen, sondern nur in einem ewigen Leben, d. h.

durch die Unsterblichkeit der Seele erreicht werden können. Die Ideen der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit gehen bei unserem Philosophen Hand in Hand. In der Kritik der reinen Vernunft sind sie bloße Ideen, in der Kritik der praktischen gelten sie als Realitäten, und zwar ist es die Realität der Freiheit und sittlichen Weltordnung, wodurch die beiden anderen Ideen auch realisiert oder moralisch gewiß gemacht werden. Es ist unmöglich, aus der Sinnenwelt das Dasein der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit zu erkennen und zu beweisen, vielmehr müssen mit den Mitteln unserer theoretischen Erkenntnis alle darauf gerichteten Beweise fehlschlagen und durch eine kritische Prüfung dergestalt widerlegt werden, daß die Unbeweisbarkeit jener Objekte einleuchtet und ihre Realität dahingestellt bleibt. Nun hat die Lehre von der Idealität der Zeit, des Raumes und der Sinnenwelt die Unmöglichkeit der Freiheit bereits aus dem Wege geräumt.

Da die Zeit unsere bloße Vorstellung ist, so können wir uns von ihr unterscheiden und müssen es können; es gibt etwas in uns, das von aller Zeit unabhängig ist: dieses zeitlose Etwas ist die Freiheit, sie ist die einzige Bedingung, unter der die Tatsache unserer sittlichen Selbsterkenntnis und die Wirksamkeit des Sittengesetzes in uns stattfindet; daher ist nicht bloß ihre Möglichkeit, sondern ihre Wirklichkeit zu bejahen. In der Erfüllung ihrer Gesetze besteht die moralische Weltordnung; ohne diese blieben ihre Gesetze unerfüllt, sie wären keine Gesetze, und die Freiheit selbst eine bloße Einbildung. Aus der sittlichen Weltordnung, welcher die sinnliche untergeordnet sein muß, erhellt die Realität des moralischen Weltgrundes (Gottes), die Erreichbarkeit des moralischen Weltziels, welches die Willenslauterkeit und damit die Unsterblichkeit in sich schließt. Dies sind die sogenannten moralichen Argumente, womit Kant durch die Freiheit, den Primat der praktischen Vernunft und die notwendige Erfüllung ihrer Postulate, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen gesucht hat.

Diese moralischen Beweise haben unserem Philosophen wegen ihres religiösen Gewichtes und ihrer leicht faßlichen Art viele Anhänger, aber wegen ihrer anscheinenden Unvereinbarkeit mit den Ergebnissen der Vernunftkritik auch Widersacher genug verschafft, die sie zur Zielscheibe ernster und spöttischer Angriffe gemacht haben. Es ist behauptet worden, daß Kant in der Kritik der praktischen Vernunft mit schwachen Gründen und zum Notbehelf schwacher Seelen wieder aufzurichten gesucht, was er in der Kritik der reinen Vernunft mit den stärksten Gründen zer=

stört hatte. Unter den Kennern der kritischen Philosophie ist namentlich Schopenhauer der Repräsentant dieser Ansicht und der erklärteste Widersacher des kantischen Theismus.

Die Lehre von der Freiheit und der absoluten Gültigkeit der moralischen Weltordnung oder dem Primate der praktischen Vernunft ruht bei unserem Philosophen auf festem Grunde. Mit dieser Lehre steht und fällt der moralische Beweis für das Dasein Gottes. Über die theoretische Beweisbarkeit des letzteren hat Kant in den verschiedenen Zeitpunkten seiner philosophischen Forschung verschieden gedacht: in seiner vorkritischen Periode hat er dieselbe umzubilden und neu zu begründen gesucht, in der Vernunftkritik hat er sie nicht bloß verneint, sondern widerlegt oder ihre Unmöglichkeit bewiesen, auch hat er dieses Ergebnis weder zurückgenommen noch abgemindert, sondern in völliger Übereinstimmung damit in der Kritik der praktischen Vernunft wie in der der teleologischen Urteilskraft nach den uns bekannten und einleuchtenden Gründen aus der Notwendigkeit der moralischen Weltordnung die Notwendigkeit des moralischen Weltgrundes oder das Dasein Gottes dargetan.

Was demnach die Frage nach der Beweisbarkeit des göttlichen Daseins betrifft, so finden wir in den verschiedenen Ansichten unseres Philosophen keinen Widerstreit, sondern einen folgerichtigen Fortschritt. Aber wie verschieden er auch über diesen Punkt, nämlich die Erkennbarkeit Gottes, gedacht, so gibt es in dem Entwicklungsgange seiner philosophischen Überzeugungen keinen Moment, wo er die Realität Gottes verneint oder auch nur bezweifelt hat. Und es gibt noch einen zweiten und dritten Punkt, der ihm unerschütterlich feststand, selbst damals, als er sich am meisten skeptisch verhielt und die Träume Swedenborgs von der Geisterwelt und unserer Gemeinschaft mit ihr verlachte: ich meine seine Überzeugung, daß die Moralität unabhängig sei von jeder Art wissenschaftlicher Erkenntnis, wie von jedem Zweifel, der die Möglichkeit der letzteren erschüttert; daß die Geisterwelt wie die Geistergemeinschaft lediglich in der moralischen Gemeinschaft oder in der moralischen Weltordnung bestehe.[1]

2. Die kantische Unsterblichkeitslehre.

Dagegen unterliegt die Art und Weise, wie in der Kritik der praktischen Vernunft das höchste Gut gefaßt und mit Hilfe Gottes

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XV. S. 267—271. Kap. XVI. S. 294—298. S. 305 ff.

und der Unsterblichkeit hergestellt wird, einer Reihe schwerwiegender Bedenken. Wir müssen hier in unsere Charakteristik der kantischen Unsterblichkeitslehre schon die Kritik derselben aufnehmen, um die richtige Vorstellung der Sache zu gewinnen. Da nämlich die kritische Philosophie von dem Standpunkt ihrer völlig neuen Weltanschauung die Unsterblichkeit zu bejahen hat, so kommt alles darauf an, daß diese Bejahung in der richtigen Weise gefaßt wird.

Das höchste Gut gilt als die notwendige Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit: als der durch unsere Würdigkeit verdiente und durch die göttliche Gerechtigkeit uns erteilte Zustand des seligen Lebens. Weil die Lauterkeit des Willens erreicht werden soll und in diesem unserem gegenwärtigen Dasein nicht erreicht werden kann, darum postuliert die praktische Vernunft ein künftiges Leben, d. h. die Fortsetzung und Fortdauer unseres persönlichen Daseins oder die Unsterblichkeit der Seele. Wir beurteilen diese Vorstellung der Sache genau nach der Richtschnur, welche uns die kritische Philosophie vorschreibt.

Es ist zunächst nicht einzusehen, warum innerhalb unseres irdischen Daseins die Lauterkeit der Gesinnung schlechterdings unerreichbar oder völlig unmöglich sein soll. Kant selbst hat in seiner Religionslehre dieser Behauptung widersprochen. Denn er hat den Erlöser nicht bloß der Idee, sondern der Wirklichkeit nach in der Person Jesu davon ausgenommen und ausdrücklich erklärt, daß dieses Vorbild unpraktisch und unwirksam sein würde, wenn jene Lauterkeit ihm entweder abgesprochen oder als eine übernatürliche Wunderkraft zugeschrieben werden sollte.[1] Daher ist der Satz, daß unser sittliches Endziel nur in einem künftigen und ewigen Leben erreicht werden könne, nicht stichhaltig.

Diesen Einwurf beiseite gesetzt, so ist nicht einzusehen, was die Fortdauer unseres Daseins helfen soll. Diese Fortdauer ist, wie die Dauer überhaupt, eine Zeitbestimmung und fällt als solche in die Zeit und Sinnenwelt. Wenn nun in der gegenwärtigen Sinnenwelt die sittliche Vollkommenheit wegen der zeitlichen und sinnlichen Beschaffenheit unseres Daseins unerreichbar ist, so wird sie auch in der künftigen Sinnenwelt unerreichbar bleiben, weil die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit keineswegs aufgehoben sind. Das ewige Leben ist vom zeitlichen zu unterscheiden: daher kann auch die endlose Fortdauer nicht als

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. IV. S. 310—314.

ewiges Leben angesehen werden, und es ist zu tadeln, daß Kant in seiner Unsterblichkeitslehre ewiges Leben und endlose Fortdauer nicht unterschieden hat. Er fordert „eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens".

Gilt aber die Unsterblichkeit als Fortdauer oder künftiges Leben, so müssen wir fragen: wie innerhalb der Zeit und Sinnenwelt, nachdem unser leibliches Dasein aufgehört hat, unsere Persönlichkeit noch fortdauern kann? Ob durch irdische Wiedergeburten (Seelenwanderung) oder durch Versetzung auf einen anderen, vielleicht aus feinerem Stoffe gebildeten Weltkörper, etwa den Jupiter, wie Kant selbst in früherer Zeit es für möglich hielt, oder in der Wanderung durch die Sternenwelt oder wie sonst? Solche Fragen sind aufzuwerfen und lassen sich nicht oder nur phantastisch beantworten, womit die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele als einer Fortdauer unseres persönlichen Daseins in der Zeit und Sinnenwelt aus den Postulaten der praktischen Vernunft unter die Objekte der Einbildung und des Phantasierens versetzt wird.

Unsere Würdigkeit soll nach den Forderungen der praktischen Vernunft die Ursache unserer Glückseligkeit, unsere Lauterkeit die unserer Seligkeit sein. Haben wir die erste erreicht, so haben wir die zweite verdient und empfangen sie aus der Hand Gottes. Nun ist nicht einzusehen, welche Art von Glückseligkeit, die nicht aus der Lauterkeit selbst hervorgeht, dieser noch soll hinzugefügt werden können? Die Selbstverleugnung ist vollendet, alle Triebfedern der Selbstliebe und Selbstsucht sind überwunden, womit alle die Übel wegfallen, welche uns unselig machen. Die Hölle des bösen Gewissens ist getilgt, der Himmel des guten ist gegenwärtig. Wenn dieser Seligkeit noch etwas gebricht, so kann es nur die Fülle äußerer Güter zur Entschädigung für erlittene äußere Übel sein. Nachdem wir den Himmel des guten Gewissens errungen haben, sollen wir, bildlich zu reden, auch noch in Abrahams Schoß schwelgen. Es ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte der Philosoph, der in seiner Sittenlehre die strengste und peinlichste Scheidung der Sittlichkeit und Glückseligkeit vollzogen und auf das Nachdrücklichste eingeschärft hat, zur Herstellung des höchsten Gutes die notwendige Vereinigung beider fordert unter der beständigen Voraussetzung ihres grundverschiedenen Ursprungs.

Die Sittlichkeit folgt aus dem reinen, das Streben nach Glückseligkeit aus dem empirischen Willen oder aus der Selbstliebe, die alles

begehrt, was ihrem Wohlbefinden nützt. Ist nun das Streben nach künftiger und ewiger Glückseligkeit weniger eudämonistisch, weniger begehrlich und eigennützig als das nach gegenwärtiger? Es heißt zwar: Trachtet vor allem nach der Lauterkeit der Gesinnung, so wird euch die Glückseligkeit von selbst kraft der göttlichen Gerechtigkeit zufallen. Ihr sollt die letztere nicht begehren und fordern, wohl aber dürft ihr sie hoffen! Als ob diese Hoffnung nicht auch ein stilles Erwarten, Begehren und Fordern wäre! Mit einer solchen Hoffnung verhalten wir uns zu der künftigen Glückseligkeit, wie die wohlgearteten Diener, die nichts fordern, auch versichern, daß sie nichts nehmen, aber dabei verstohlen die Hand öffnen.

Alle diese Schwächen der kantischen Unsterblichkeitslehre, wie uns dieselbe in den Postulaten der praktischen Vernunft entgegentritt, lassen sich auf einen Grundfehler zurückführen. Das πρῶτον ψεῦδος liegt darin, daß die göttliche Gerechtigkeit nach dem Muster der zeitlichen gefaßt und in die Vergeltung gesetzt wird, gemäß welcher die Mißverhältnisse zwischen Tugend und Glückseligkeit in unserem gegenwärtigen Weltzustande eine Ausgleichung fordern, die erst im künftigen Leben erreicht werden kann und soll. Auf die Notwendigkeit der Vergeltung gründete Kant die strafende Gerechtigkeit, welche der Staatsgewalt zukommt; auf denselben Begriff gründet er nun die lohnende Gerechtigkeit, deren vollkommene und unfehlbare Ausübung nur durch Gott möglich ist und erst im jenseitigen Leben stattfindet. Daher setzt er das ewige Leben gleich dem künftigen, die Unsterblichkeit gleich der persönlichen Fortdauer, die Lauterkeit gleich einem in der Gegenwart nie zu erreichenden Ziel, das sittliche Leben gleich einer Reihenfolge von Läuterungszuständen, mit welchen die Vergeltungszustände Hand in Hand gehen. Nach dieser Richtschnur wäre, wie schon E. Arnoldt treffend bemerkt hat, zu fordern, daß unserer sittlichen Willensbeschaffenheit das verdiente Maß der Glückseligkeit angepaßt und proportioniert, also auch die Unlauterkeit mit der ihr gemäßen Strafe verknüpft werde; und da der nicht völlig geläuterte Wille noch den Charakter der Unlauterkeit hat, so müßte die göttliche Gerechtigkeit ihr jenseitiges Vergeltungsamt wesentlich durch die größeren oder geringeren Strafen ausüben, die sie uns nach dem größeren oder geringeren Maße unserer Unlauterkeit zuteilt.[1] Auf diesem Wege gelangen wir mitten in das

[1] Emil Arnoldt: Über Kants Ideen vom höchsten Gut. (Königsberg 1874.) Gesammelte Schriften, herausg. v. Otto Schöndörffer. Bd. II. S. 205—211.)

Labyrinth der platonischen Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre, indem wir den Faden der kantischen verfolgen.

Nun ist nicht einzusehen, warum in unserem gegenwärtigen Leben die vergeltende und in dem künftigen die strafende Gerechtigkeit Gottes pausiert oder aussetzt, da doch von dieser letzteren der Philosoph in seiner Unsterblichkeitslehre so gut wie gar nicht redet? Warum werden in dem Weltzustande, worin wir leben, die zahllosen Mißverhältnisse zwischen Tugend und Glückseligkeit zugelassen? Wenn es nämlich die Mißverhältnisse wirklich sind, die sie uns zu sein scheinen! Sind sie es nicht, wie wir nach der Allgegenwart Gottes und seiner Gerechtigkeit glauben sollten, so fallen auch die Bedingungen weg, unter welchen die letztere erst im künftigen Leben das Amt und den Charakter der ausgleichenden Vergeltung annimmt.

Kant wollte seine neue Lehre von der Freiheit mit der alten Lehre von der Unsterblichkeit und jenseitigen Vergeltung verschmelzen, indem er die zweite als ein notwendiges Postulat der ersten hinstellte und geltend machte. Dieser Versuch mußte fehlschlagen und an den Prinzipien der kritischen Philosophie selbst scheitern. Wenn uns die Wirksamkeit Gottes, wie Kant gelehrt hat und lehren mußte, ein unerforschliches Mysterium bleibt, so durfte er nicht die Wirkungsart der göttlichen Gerechtigkeit enthüllen und nach einem Vorbilde bestimmen wollen, das unter den Bedingungen der Zeit steht. Wenn er diese Wirkungsart unberechtigterweise als Vergeltung auffaßte und begreiflich scheinen ließ, so durfte er die letztere doch nicht so behandeln, daß wir die göttliche Vergeltung in den gegenwärtigen Weltzuständen vermissen und erst in den künftigen erwarten dürfen, daß uns in jenen die vergeltende und in diesen die strafende Gerechtigkeit Gottes zu fehlen scheint.

Wir beurteilen die kantische Unsterblichkeitslehre nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie und wollen sie diesen gemäß berichtigen, nicht überhaupt verneinen. Denn wir sehen wohl, daß die neue Freiheitslehre auch die Unsterblichkeitslehre von Grund aus ändert und daß die Frage der letzteren durch den transzendentalen Idealismus in ein neues Stadium der Bejahung eintritt. Die Fassung wie die Entscheidung dieser Frage ist davon abhängig, ob wir mit allem, was unser Wesen ausmacht, in Zeit und Raum sind oder diese in uns. Wenn Zeit und Raum die umfassenden Grundbedingungen alles Daseins sind und nichts von ihnen unabhängig sein kann,

so beharrt nur die Materie, während ihre Formen wechseln, so müssen alle einzelnen Dinge entstehen und vergehen, so kann kein Einzelwesen, kein Individuum, also auch keine Person beständig fortdauern, vielmehr hat jede ihre bestimmte Zeitdauer, an welche ihre Existenz gebunden ist: die Grenzen dieser Dauer sind die unübersteiglichen Schranken alles zeitlich-persönlichen Daseins.

Unter dieser Voraussetzung, nach welcher Zeit und Raum Dinge oder Bestimmungen der Dinge an sich sind, bleibt uns nichts weiter übrig, als entweder in Übereinstimmung mit jener Annahme jede Art individueller (persönlicher) Unsterblichkeit zu verneinen oder im Widerspruche damit dieselbe auf phantastische Art zu bejahen und vorzustellen, um gewisse Gemütsbedürfnisse dadurch zu befriedigen. Alles Entstehen und Vergehen geschieht in der Zeit und ist nur in ihr möglich. Was von aller Zeit unabhängig ist oder den Charakter des zeitlosen Seins hat, kann weder entstehen noch vergehen: das allein ist ewig. Da nun die Zeit als solche kein Ding an sich, sondern die notwendige Form unseres Vorstellens ist, so sind alle zeitlichen Dinge Vorstellungen oder Erscheinungen, die ohne ein Wesen, dem sie erscheinen oder welches sie vorstellt und erkennt, nicht sein können: dieses Wesen aber, da es die Bedingung aller Erscheinungen ausmacht, ist selbst keine Erscheinung, es ist nicht in der Zeit, sondern diese ist in ihm, daher ist es unabhängig von aller Zeit, d. h. zeitlos oder ewig.

Es ist unmöglich, daß gewisse Erscheinungen zwar entstehen, aber nicht vergehen, sondern ins Endlose fortdauern sollen; es ist ebenso unmöglich, daß gewisse Erscheinungen zwar vergehen, aber eigentlich nicht vergehen, sondern auf geheimnisvolle Art in der Zeit und Sinnenwelt fortleben sollen. Dies ist die gewöhnliche Art, wie man sich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele vorstellt, indem man die Vergänglichkeit der menschlichen Erscheinung zugleich bejaht und verneint und den Tod für eine bloße Formalität ansieht.

Der wahre Begriff der Unsterblichkeit fällt mit dem der Ewigkeit zusammen. Diese Unsterblichkeit bejaht und begründet die kritische Philosophie durch ihre neue Lehre von Zeit und Raum, von der Idealität unserer Sinnenwelt und von der Realität jenes übersinnlichen Substratums, das unserer erkennenden Vernunft und ihren Erscheinungen zugrunde liegt, welches Kant „Ding an sich“ genannt und als das Prinzip der moralischen Weltordnung erleuchtet hat. Wie alle Sinnenobjekte durchaus phänomenal sind, so hat auch unser Sinnen-

leben den Charakter einer bloßen Erscheinung; wie die gesamte Sinnenwelt die Erscheinung der intelligiblen oder moralischen Weltordnung ist, so ist der empirische Charakter des Menschen die Erscheinung des intelligibeln: jener ist zeitlich und vergänglich, dieser zeitlos und ewig.

Die Ewigkeit unseres intelligibeln Wesens müssen wir, wie die Freiheit, bejahen, obwohl wir auch diese wahre Art der Unsterblichkeit uns nicht vorzustellen oder in der Einbildungskraft auszuführen vermögen, denn sie vorstellen und bildlich gestalten, hieße sie zeitlich machen und damit verneinen. Da es ohne sinnliche Vorstellungen keine erkennbaren Objekte gibt, so ist die Unsterblichkeit der Seele auf theoretischem Wege nie zu beweisen. Da aber alle sinnlichen Vorstellungen unter der Bedingung der Zeit stehen, welche selbst unsere bloße Vorstellungsform ist, so ist unser Wesen zeitlos oder ewig, daher ist die Unsterblichkeit der Seele nie zu widerlegen: alle Beweise dawider sind ebenso vergeblich, wie die theoretischen Argumente dafür. Von beiden Seiten wird irrtümlicherweise die Realität der Zeit und die Zeitlichkeit unseres Wesens vorausgesetzt; nun demonstrieren die einen, um die Unsterblichkeit der Seele zu begründen, die Immaterialität und Beharrlichkeit der letzteren, wogegen die anderen, um sie zu widerlegen, die Materialität und Vergänglichkeit der Seele beweisen.

Man kann ungültige Beweise widerlegen, indem man ihre Unmöglichkeit dartut, aber man kann sie nicht durch Beweise des Gegenteils entkräften, die ebenso ungültig sind. Daher lassen sich die Gegner nicht durch Demonstrationen der Unsterblichkeit aus dem Felde schlagen, wohl aber darf man, ohne die Grenzen des richtigen Vernunftgebrauchs zu überschreiten, ihnen eine Hypothese entgegenhalten, die sie nicht widerlegen können, und welche selbst gar nicht den Anspruch macht, theoretisch beweisbar zu sein.

Die Methodenlehre der Vernunftkritik enthält in ihrem Abschnitt von der „Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen" eine höchst bemerkenswerte und charakteristische Stelle, worin Kant die Unsterblichkeitslehre in einer solchen hypothetischen Fassung den Anhängern empfiehlt, um dieselbe wider ihre Gegner aufzubieten. „Wenn euch also wider die (in irgendeiner anderen, nicht spekulativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele die Schwierigkeit aufstößt, daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung als Zerrüttung unserer

Geisteskräfte bloß als verschiedene Modifikation unserer Organe zu beweisen scheine, so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmet, unser Körper sei nichts als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntniskraft und der Anfang des intellektuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloß restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren von der körperlichen Beschaffenheit beweise nichts für die Abhängigkeit des geistigen Lebens von dem Zustande unserer Organe. Ihr könnt aber noch weiter gehen und wohl gar neue, entweder nicht aufgeworfene oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen. Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menschen, so wie beim vernunftlosen Geschöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Dauer eines Geschöpfs, dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung derselben wenig auf sich, weil der Zufall im einzelnen nichts desto weniger einer Regel im ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuums eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Umständen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich. Hiewider könnt ihr aber eine transzendentale Hypothese aufbieten, daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde, daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung sei, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt und, wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe; daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch

Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloßer Erscheinungen) aufhören werde usw. Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das Mindeste wissen noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hierbei ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälschlich ausgibt, nur zeigen, daß er ebensowenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetische Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreist verneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er sie sich als seine wahren Meinungen eigen machen. Er verläßt sie, sobald er den dogmatischen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn so bescheiden und gemäßigt es auch anzusehen ist, wenn jemand sich in Ansehung fremder Behauptungen bloß weigernd und verneinend verhält, so ist doch jederzeit, sobald er diese seine Einwürfe als Beweise des Gegenteils geltend machen will, der Anspruch nicht weniger stolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partei und deren Behauptung ergriffen hätte." „Man sieht also hieraus, daß im spekulativen Gebrauch der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ auf entgegengesetzte transzendentale Anmaßungen haben. Denn die Ausdehnung der Prinzipien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt ist ebensowohl transzendent, als die Behauptung der objektiven Realität solcher Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgends, als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können."[1]

Man wird in dieser Unsterblichkeitshypothese leicht unterscheiden, was auf Rechnung der theoretischen Vorstellungsart und Ausführung zu setzen, und was als die innerste Überzeugung des Philosophen selbst zu betrachten ist. Es ist seine auf die neue Lehre von der Idealität der Zeit und Sinnenwelt gegründete Überzeugung, daß unser Sinnen-

---

[1] Kritik d. r. V. Methodenlehre. Hauptst. I. Abschn. III. (A. A. Bd. III. S. 507—509; O. A. S. 806—810.) Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XV. (S. 607—610.)

leben den Charakter einer bloßen Erscheinung hat, daß unser intelligibles Wesen unabhängig von aller Zeit ist, also zeitlos und frei, ewig und unsterblich.

Wäre die Sinnenwelt nichts als ein Traum, der uns vorschwebt, oder ein Bild, welches wir wie ein Schauspiel betrachten, so würde von selbst einleuchten, daß wir diesen passiven Vorstellungszustand überleben, denn das Ende des Traumes ist nicht auch das des Träumers und das Ende des Schauspiels nicht auch das des Zuschauers. Aber so einfach liegt die Frage nicht. Wir verhalten uns zu der Sinnenwelt nicht bloß anschauend, sondern auch handelnd, wir sind in dem Theater der Welt nicht bloß unter den Zuschauern, sondern auch unter den Spielern; diese Welt hat keinen anderen Zuschauerraum als die Bühne, sie ist der Schauplatz, wo wir leben und handeln, auf dem wir erscheinen und zugleich unsere eigene Erscheinung betrachten und erkennen. Hier fällt daher der Lebenszustand mit dem Vorstellungszustande, der Akteur mit dem Zuschauer dergestalt zusammen, daß, wenn dieser Zuschauer aufhört, Spieler zu sein, er auch aufhört, Zuschauer zu sein.

Mit unserer Existenz in der Sinnenwelt entschwindet unserer Betrachtung auch die Erscheinung der Dinge; mit unserem sinnlichen Lebenszustande ist auch unser sinnlicher Vorstellungszustand und damit der Charakter derjenigen Erkenntnis aufgehoben, deren Grundanschauungen Zeit und Raum sind. Unserem zeitlosen Wesen entspricht der Zustand des zeitlosen Erkennens oder jener intellektuellen Anschauung, der das Wesen der Dinge unmittelbar einleuchtet. Dies meint der Philosoph, wenn er in der oben angeführten Stelle uns die Annahme machen läßt: „unser Körper sei nichts als die Fundamentalerscheinung, worauf als Bedingung sich in dem jetzigen Zustande das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht; die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs unserer Erkenntniskraft und der Anfang des intellektuellen". „Wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, so würden wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen." Kann nun das zeitlose Erkennen, wie unser Philosoph an einer anderen Stelle lehrt, nur dem Urwesen zukommen[1], so würde demgemäß das Ende unseres sinnlichen Daseins als eine Rückkehr in das Urwesen, unser ewiges oder rein geistiges Leben als ein Leben in Gott zu betrachten sein. Mit den

[1] S. oben Buch IV. Kap. I. S. 543ff.

sinnlichen Vorstellungszuständen müßten dann auch die sinnlichen Begehrungszustände und damit jene Läuterungsbedürftigkeit wegfallen, um deren willen Kant in seiner praktischen Unsterblichkeitslehre die endlose Fortdauer unseres persönlichen Daseins gefordert hat. Dann würde die Lauterkeit nicht die Aufgabe und das Ziel, sondern die Bedingung und den Charakter des unsterblichen Lebens ausmachen.

Schopenhauer verwirft mit dem kantischen Theismus auch die Unsterblichkeitslehre, welche in der Kritik der praktischen Vernunft gefordert wird und mit der Vergeltungslehre zusammenfällt; er bejaht die Unsterblichkeit unseres Wesens auf Grund der transzendentalen Ästhetik. „Wollte man, wie so oft geschehen, Fortdauer des individuellen Bewußtseins verlangen, um eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung daran zu knüpfen, so würde es hiermit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgesehen sein. Diese beiden aber werden sich nie umarmen: sie sind von Grund aus entgegengesetzt." „Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit, als welche gerade hier sich besonders folgenreich und fruchtbar erweist, indem sie durch eine völlig theoretische, aber wohl erwiesene Einsicht Dogmen, die auf dem einen wie auf dem anderen Wege zum Absurden führen, ersetzt und so die exzitierendste aller metaphysischen Fragen mit einem Male beseitigt. Anfangen, Enden, Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Dasein, ist nicht die Art und Weise des Seins an sich der Dinge, sondern bloß die Form unserer Erkenntnis von unserem und aller Dinge Dasein und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist."[1]

Da es nun unserer Vernunft bei ihrer gegenwärtigen Einrichtung schlechterdings unmöglich ist, sich von dem Zustande des zeitlosen Seins und Erkennens eine Vorstellung zu verschaffen, so können wir von dem Leben nach dem Tode nicht das Mindeste wissen. Wir beherzigen daher, was unser Philosoph ausdrücklich erklärt hat: daß seine Hypothese nicht das Dogma der Unsterblichkeit verteidigen, sondern nur die Gegner desselben bekämpfen will. Indessen bleibt es sehr bemerkenswert, daß

[1] A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. (Sämtl. Werke herausg. v. Ed. Griesebach. Bd. II. S. 578 u. 579.) Vgl. Parerga und Paralipomena. Bd. II. Ebendas. Bd. V. S. 279—280.

für die erlaubten und zur Polemik berechtigten „Hypothesen der reinen Vernunft" Kant gerade dieses Beispiel als das einzige und beste gewählt hat: nämlich die Lehre, welche unser gegenwärtiges Dasein als eine bloße Erscheinung oder sinnliche Vorstellung unseres ewigen und intelligiblen Lebens darstellt. Vergleichen wir die kantische Unsterblichkeitslehre nach dieser Hypothese der reinen Vernunft mit der nach dem Postulate der praktischen, so wird dort das ewige Leben als zeitlos, übersinnlich und rein geistig, hier dagegen als zeitlich, darum auch sinnlich und läuterungsbedürftig gefaßt: dort gilt es als Vollendung, die wir uns als ein Leben in Gott denken müssen, hier dagegen als eine endlos fortdauernde, in sittlicher Läuterung begriffene und der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes unterworfene Entwicklung. Nach der ersten Fassung ist unser ewiges Leben unabhängig von Zeit und Raum. Was man den Zustand der Seele nach dem Tode nennt, ist für unser gegenwärtiges Erkenntnisvermögen mysterium magnum, und „die leidige Frage: wann? wie? und wo? wird damit abgeschnitten, denn sie ist ungereimt und sinnlos, da sie das zeit- und raumlose Dasein in Zeit und Raum sucht. Nach der zweiten Fassung dagegen soll die Seele nach dem Tode ihr Dasein fortsetzen, sie soll eine Reihe fortschreitender Läuterungszustände erleben, also in der Zeit, mithin auch in der Sinnenwelt fortexistieren, sie muß in einem gewissen Zeitpunkte den Körper verlassen, einen neuen Ort ihres Aufenthaltes suchen, eine neue Lebensform annehmen, und da dies alles nur in Zeit und Raum, also in unserer gemeinsamen Sinnenwelt vor sich gehen kann, so scheint es, als ob wir mit der gehörigen Spürkraft ihre verborgenen Wege auffinden könnten. Jetzt fühlen wir uns nicht mehr vor jenes mysterium magnum gestellt, von dem wir sehr wohl erkennen, warum es uns verschlossen bleibt, sondern wir stehen ratlos, wie Mephistopheles, vor dem Leichname des Faust:

> Und wenn ich Tag und Stunden mich zerplage,
> Wann? wie und wo? das ist die leidige Frage.

Drittes Kapitel.

Die kantische Philosophie als Entwicklungslehre.

I. Die kantischen Grundprobleme.

Die Tatsache, daß wir eine gemeinsame Sinnenwelt vorstellen, war das erste Problem, dessen Auflösung das Thema der kantischen

Erkenntnislehre ausmachte. Wenn diese Sinnenwelt nicht durchgängig phänomenal, d. h. vorstellbar und vorgestellt wäre, so müßte jene Tatsache für unerklärlich gelten. Die Sinnenobjekte sind Phänomene oder Erscheinungen. Um die letzteren zu erklären, sind drei Fragen zu beantworten, welche recht eigentlich die kantischen Grundprobleme enthalten. Es muß erstens ein Subjekt geben, dem überhaupt etwas gegenständlich sein oder erscheinen kann, ohne welches keinerlei Art von Erscheinung möglich wäre. Die Frage heißt: wer ist das Subjekt des Erkennens? Es muß zweitens ein Wesen geben, das allen Erscheinungen und dem erkennenden Subjekte selbst zugrunde liegt, wenn das letztere nicht etwa die Dinge, welche es vorstellt, selbst aus sich hervorbringt, und zwar vollständig und ohne Rest. In diesem Fall würde das erkennende Subjekt zugleich der Wesensgrund aller Erscheinungen sein. Da nun dieser Fall nicht stattfindet, so muß gefragt werden: was ist das Substratum, welches dem erkennenden Subjekte wie den Erscheinungen insgesamt zugrunde liegt? Es muß drittens zwischen jenem Wesensgrunde und allem, was auf ihm beruht, ein Zusammenhang bestehen, der die Wesenseigentümlichkeit unserer Erkenntnisformen wie unserer Erkenntnisobjekte (Erscheinungen) begründet und, wenn uns derselbe einleuchtet, erklärt. Die Frage heißt: warum ist die Art unseres Erkennens und die Art der Dinge so und nicht anders beschaffen? Fassen wir die drei Fragen kurz zusammen, indem wir sie bloß durch ihre Anfangsworte bezeichnen, so lauten sie: Wer? Was? Warum?

Die Auflösung der ersten Frage gibt die Kritik der reinen Vernunft durch ihre Erforschung unserer Erkenntnisvermögen und durch ihre Lehre von der Entstehung der Sinnenwelt aus den materialen Elementen unserer Eindrücke und den formalen unserer Anschauungen und Begriffe. Die zweite Frage beantwortet Kant durch seine Unterscheidung der Erscheinungen und der Dinge an sich. Was die letzteren sind, erleuchtet die Kritik der praktischen Vernunft durch ihre Lehre von der Freiheit und der moralischen Weltordnung, womit ihre Lehre von Gott und der Unsterblichkeit genau zusammenhängt. Die dritte Frage gilt nach der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisvermögen unserem Philosophen für unauflöslich. Wenn uns der Zusammenhang der Dinge an sich und der Erscheinungen einleuchtete, so wäre der Urgrund und damit der Ursprung der Dinge, die zeitlose Schöpfung erkannt und das Rätsel der Welt gelöst. Aber jener Zusammenhang bleibt unerkennbar, das Rätsel der Welt unlösbar, das Wesen der

Dinge unerforschlich. Dieser unauflöslichen Probleme sind drei: das kosmologische, psychologische und moralische.

Wenn der intelligible Charakter der Welt in der Freiheit besteht, so ist es der Wille, von dem die eigentümliche Einrichtung unserer erkennenden sinnlichen Vernunft, wie die eigentümlichen Arten der Erscheinungen abhängen und erzeugt werden. Wie dies geschieht, ist die Frage, welche das Rätsel der Welt in sich schließt. Kant hat die Frage richtig gefaßt und gestellt, aber die Antwort für unmöglich erklärt. Schopenhauer nimmt den Ruhm in Anspruch, die allein richtige Antwort gefunden und in seiner Lehre das Rätsel gelöst zu haben, welches Kant allein entdeckt hat.

Das psychologische und moralische Problem sind dem kosmologischen weniger zu koordinieren, als unterzuordnen, denn sie enthalten dieselbe Frage in Anwendung auf die menschliche Vernunft und den menschlichen Charakter. Das psychologische betrifft die Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, in deren Einrichtung Sinnlichkeit und Verstand getrennt und vereinigt sind: „Wie ist in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes möglich?" Nennen wir das denkende Subjekt „Seele" und unsere äußere Erscheinung „Körper", so enthält das psychologische Problem in dieser seiner wahren Fassung die alte Frage nach dem Zusammenhange oder der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper. Das moralische Problem betrifft die Tatsache unserer Gesinnung, den Zusammenhang unseres intelligiblen und empirischen Charakters oder die Art, wie in unserer moralischen Handlungsweise Freiheit und Notwendigkeit zusammenbestehen und vereinigt sind. Auf alle diese Fragen ist es nach der Lehre unseres Philosophen keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, sie sind und bleiben mit den Mitteln unserer theoretischen oder wissenschaftlichen Erkenntnis unauflöslich.[1]

Es handelt sich in der Grundfrage um den Zusammenhang zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen oder, was dasselbe heißt, zwischen der Freiheit und der Natur, der intelligiblen und sinnlichen, der moralischen und materiellen Weltordnung oder der Kausalität des Willens und der mechanischen Kausalität. Die Vereinigung beider liegt in dem Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit

[1] Über das kosmologische Problem vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. S. 569–577. Über das psychologische: Ebendas. Kap. X. S. 530—536. Über das moralische Kap. XIII. (S. 572—577.)

und der darauf gegründeten teleologischen Weltbetrachtung, die zwar keineswegs die Geltung einer wissenschaftlichen (theoretischen) Erkenntnis, wohl aber den Charakter einer notwendigen, unserer Vernunft unentbehrlichen Beurteilungsart in Anspruch nimmt. Mit der Vorstellung innerer Naturzwecke hängt aber die einer naturgemäßen Entwicklung so genau zusammen, daß beide Vorstellungsarten nicht voneinander zu trennen sind. Was sich entwickelt, muß sich zu etwas entwickeln, d. h. es hat einen inneren, in ihm angelegten Zweck, der verwirklicht werden will; und was einen solchen inneren Zweck oder eine Anlage hat, welche nach Ausbildung strebt, muß sich eben darum entwickeln. In dem Begriff der natürlichen Entwicklung vereinigen sich zwecktätige und mechanische Kausalität, Wille und Mechanismus, Freiheit und Natur, Ding an sich und Erscheinung. Demgemäß fassen wir die kantische Entwicklungslehre als die Vereinigung seiner Erkenntnis- und Freiheitslehre.

II. Die entwicklungsgeschichtliche Weltansicht.

1. Die natürliche Entwicklung.

Wenn wir die vorkritischen Forschungen unseres Philosophen mit der Vernunftkritik und den Einsichten vergleichen, welche in der letzteren enthalten sind und aus ihr hervorgehen, so finden wir eine Grundanschauung, die sich durch den Ideengang beider Perioden wie der rote Faden hindurchzieht: es ist Kants entwicklungsgeschichtliche Weltansicht, die durch die Vernunftkritik keineswegs verneint oder beeinträchtigt, sondern nur tiefer gegründet wird, als es vor derselben möglich war. So lange das Thema einer solchen Weltbetrachtung kein anderes ist, als die natürlichen Weltveränderungen oder die Zeitfolge der verschiedenen Weltzustände, die nach dem Gesetze der Kausalität so verknüpft sind, daß die späteren notwendig aus den früheren hervorgehen, fällt die Entwicklung der Dinge mit ihrer Naturgeschichte zusammen, die ganz anderer Art ist, als die herkömmliche Naturbeschreibung. Diese begnügt sich, die Dinge künstlich zu klassifizieren, deren äußere Merkmale zusammenzustellen und zu erzählen, was sie in ihrem gegenwärtigen Zustande sind, wogegen die Naturgeschichte erklärt, wie die Dinge entstanden und geworden sind, welche Veränderungen und Umbildungen sie im Laufe der Zeit erfahren haben, wie und unter welchen Bedingungen aus den früheren Zuständen die gegenwärtigen hervorgegangen sind. Eine solche naturgeschichtliche Welt-

erklärung vermißte der Philosoph in den wissenschaftlichen Erkenntniszuständen, die er vorfand; er forderte sie als eine neue und kühne Aufgabe, deren Lösung gewagt werden müsse, er selbst ging mit seinem Beispiele voran und machte mit seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ den Anfang dieser neuen wissenschaftlichen Welterklärung. Seine kleinen geologischen Aufsätze, wie seine physische Geographie dürfen als Beiträge zur Naturgeschichte der Erde und ihrer Geschöpfe angesehen werden, wie seine beiden Abhandlungen über die Menschenrassen Beiträge zur Naturgeschichte der Menschheit sein wollen und sind. „Es ist wahre Philosophie“, sagte Kant, „die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen.“[1]

2. Die intellektuelle Entwicklung.

Die Vernunftkritik lehrt, wie aus den Bedingungen unserer vorstellenden Natur die Erscheinungen, die Sinnenwelt und die Erfahrung entsteht, wie die letztere fortschreitet und vermehrt wird, wie sich dieselbe erweitert und ordnet, indem sie nach der Richtschnur der Vernunftideen ein wissenschaftliches Erkenntnissystem anstrebt, dessen Endziel, wenn es erreichbar wäre, kein anderes sein könnte, als das völlig einleuchtende Entwicklungssystem der Welt.[2]

Wenn wir die Untersuchungen der Vernunftkritik in der Ausbildung und dem Fortgange ihrer Resultate verfolgen und sehen, wie sie aus unseren Empfindungen und den formgebenden Vermögen unserer Anschauung und Intelligenz die Erscheinungen oder Objekte, aus deren Verknüpfung die Erfahrung, aus der Verknüpfung der Erfahrungen nach der Richtschnur der Ideen die systematisch geordnete Erfahrung, d. h. die Wissenschaft in ihren Verzweigungen und Fortschritten, also die Geschichte der Wissenschaften entstehen läßt, so kann die Aufgabe und Summe der gesamten Vernunftkritik nicht kürzer und treffender bezeichnet werden, als durch den Ausdruck, den wir gewählt haben: sie ist die Entstehungs- und Entwicklungslehre der menschlichen Erkenntnis.

In jeder Entwicklung ist die erreichte Stufe in ihrer ausgebildeten Form oder der gewordene Zustand allemal die Bedingung, das Material,

[1] Physische Geogr. Einleitung. § 4. — T. II. Abschn. I. § 3. Vgl. dieses Werk. Bd IV. Buch I. Kap. XI. (S. 196.)

[2] Ebendas. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. (S. 591—597.) Vgl. ebendas. Bd. V. Buch III. Kap. I. (S. 413—416.)

die Anlage zu einer höheren Gestaltung. Dies gilt auch von unseren Erkenntniszuständen: die Eindrücke sind das Material, woraus die Erscheinungen geformt werden, die Erscheinungen oder Wahrnehmungen das Material zur Erfahrung, die gemachten Erfahrungen der Stoff der Wissenschaft oder wirklichen Erfahrungserkenntnis. So sind die Erkenntniszustände, deren Entstehung die Vernunftkritik lehrt, die Entwicklungszustände der menschlichen Erkenntnis.[1]

3. Die kulturgeschichtliche und soziale Entwicklung.

Die Naturgeschichte der Menschheit ist die Bedingung und das Material unserer Freiheitsgeschichte, die natürliche und intellektuelle Entwicklung dient der moralischen, die jene nicht etwa nur fortsetzt und erhöht, sondern bemeistert und beherrscht. Im Dienste der Freiheit erscheint die fortschreitende Ausbildung unserer Natur- und Geistesanlagen als menschliche Gesittung oder als Kulturgeschichte, deren Charakter nach der Lehre unseres Philosophen eben darin besteht, daß sie von den natürlichen Zwecken und Interessen der Menschheit unwillkürlich getrieben, fortbewegt und zur Erfüllung der Freiheitsgesetze genötigt, aber nur durch die Idee der Freiheit selbst vollendet wird.

Die moralische Freiheit kann sich nur kulturgeschichtlich entwickeln, und die Kulturgeschichte kann sich nur dann vollenden, wenn wir ihre höchsten Ziele mit der klarsten Erkenntnis und Absicht erstreben. Denn die Freiheitsgesetze wollen nicht blind, sondern mit Freiheit erfüllt werden. Damit die Anlagen der menschlichen Natur zu voller Entfaltung gelangen und ihre natürlichen Zwecke erreichen, muß der Antagonismus der Interessen, der Wetteifer der Kräfte, die Differenzierung der Arbeit und Arbeitszweige, die Zwietracht und der Kampf um das Dasein eintreten, es muß aus dem isolierten Lebenszustande zu dem geselligen, aus der barbarischen Freiheit zu der sozialen und bürgerlichen fortgeschritten werden, innerhalb welcher der Kampf der Interessen fortdauert und mit der Vermehrung unserer Bedürfnisse sich vervielfältigt und steigert, aber ohne die wechselseitige Vernichtung und Gefährdung des Daseins und der Freiheit.

Denn die volle Entfaltung der Anlagen ist nur möglich unter der Bedingung gesicherter Lebenszustände, die Sicherheit gehört zu den natürlichen Lebenszwecken: daher muß die gesellige Vereinigung, die öffentliche Rechtsordnung in der sichersten Form erstrebt und her-

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. S. 596 ff.

gestellt werden. Diese sicherste Form ist der verfassungsmäßige Rechtsstaat, welcher aber selbst so lange unsicher bleibt, also auch das Dasein aller Individuen, wie die Entwicklung aller Kulturinteressen unsicher läßt, als Staaten und Völker noch im Zustande der barbarischen Freiheit beharren, sich wechselseitig bekriegen und durch Kriege vernichten: daher fordern die natürlichen Lebenszwecke oder das menschliche Sicherheitsbedürfnis nicht bloß die bürgerliche, sondern auch die internationale Rechtsordnung, deren sicherste Form die Föderation freier und verfassungsmäßig geordneter Kulturvölker ist.

4. Die moralische und religiöse Entwicklung.

Aber die Freiheit wird nur dann verwirklicht und in einem sittlichen Weltzustande gleichsam verkörpert, wenn sie nicht um der Sicherheit, sondern um ihrer selbst willen und mit ihren eigenen Faktoren erstrebt wird; diese sind nicht der Mechanismus unserer Neigungen, sondern die bewußte Absicht, die sittliche Erkenntnis, die moralische Gesinnung. Deshalb forderte Kant, daß die Notwendigkeit der Völkerföderation in Absicht auf den ewigen Frieden nicht nur durch die Interessen unserer Sicherheit und Kultur motiviert, sondern aus sittlichen Gründen gelehrt, als moralischer Weltzweck erleuchtet und in dieser weltbürgerlichen Absicht die Universalgeschichte der Menschheit geschrieben werde.[1] Um zu beweisen, daß „die Evolution einer naturrechtlichen Verfassung“ im Plan der Weltgeschichte liege und ihr Zeitalter gekommen sei, berief er sich auf die sittliche Begeisterung und enthusiastische Teilnahme, welche der Versuch des französischen Volks, den Rechtsstaat zu gründen, in allen Kulturvölkern erweckt habe. In seiner eigenen Epoche sah er den Aufgang des Selbstdenkens und der Selbsterkenntnis, „das Zeitalter der Aufklärung“, deren Ziel kein anderes sein könne, als ein aufgeklärtes, in seinen Kulturzuständen von der Idee der Freiheit durchdrungenes und sittlich erleuchtetes Weltalter.[2]

Mit dem Fortschritt unserer Kulturinteressen und unserer äußeren sozialen Gesittung geht die moralische Entwicklung keineswegs Hand in Hand. Im Gegenteil, je reicher und mannigfaltiger sich die menschliche Gesellschaft gestaltet, um so mehr muß dieselbe sich auch zerklüften und im einzelnen die größte Ungleichheit der Lebenszustände ausbilden,

[1] Physische Geogr. Einleitung. Hartensteinausgabe. (Bd. IV. S. 172 flgd., S. 236–240.

[2] Vgl. Physische Geogr. Einleitung. Hartensteinausgabe. (Bd. IV. S. 387 flgd., S. 247.

um so mehr nährt und erregt sie die Triebfedern der Selbstsucht und läßt in ihrem Innern die Zwietracht, die gehässigen und bösen Leidenschaften, diese „Brut gesetzwidriger Gesinnungen", ins Maßlose wachsen. Weil die teuflischen Laster, wie Undank und Haß, Neid und Schadenfreude, Bosheit und Schmähsucht usw. gerade im Schoße der Gesellschaft am fruchtbarsten gedeihen und wuchern, darum bedarf die letztere einer Umwandlung und Läuterung von Grund aus, einer sozialen Wiedergeburt, welche nicht „der juristische", sondern nur „der ethische Staat", nicht der Staat, sondern die Kirche als das moralische Gottesreich auf Erden zu bewirken vermag. Hier sollen die bösen Gesinnungen, woraus alle jene Übel hervorgehen, welche die Menschen einander absichtlich zufügen, entwurzelt und die Herzen geläutert werden, damit die gute Gesinnung in der Welt zur Herrschaft gelange. Die Gründung eines solchen Gottesreiches auf Erden ist zur Lösung der menschlichen Heilsfrage, dieses wichtigsten aller Probleme, notwendig und gilt daher unserem Philosophen als eine Pflicht der Menschheit gegen sich selbst, als die einzige Pflicht dieser Art. In ihrer Erfüllung besteht das eigentliche Thema unserer religiösen Entwicklung, deren wahre Aufgabe und Ziel ihren geschichtlichen Ausdruck erst in der Erscheinung des Christentums gefunden hat, und die in der Ausbildung der sichtbaren Kirche fortschreitender Läuterungen bedarf, um nicht in äußeren Formen zu erstarren und das Wesen der Sache aus dem Gesicht zu verlieren. Zum wahren Glauben gehört die Wahrhaftigkeit, die mit der aufrichtigen, auf unsere moralische Selbsterkenntnis gegründeten Überzeugung zusammenfällt. Nichts widerstreitet dem religiösen Glauben mehr als die Heuchelei, welche der Glaubenszwang erzeugt und mit sich bringt. Daher betrachtet Kant die religiöse Aufklärung wegen ihrer grundsätzlichen Toleranz als den wesentlichen Charakterzug der Aufklärung selbst und das Zeitalter der letzteren als eine notwendige Läuterungsstufe in der Geschichte der Kirche.[1]

Die Art und Weise, wie Kant das Verhältnis der Religion und Offenbarung, der unsichtbaren und sichtbaren Kirche auffaßt, darf als ein vorzügliches Beispiel seiner Entwicklungslehre überhaupt dienen: er läßt, wie Lessing, die Offenbarung als die religiöse Erziehung der Menschheit, die sichtbare Kirche als die Erscheinungs- und Entwicklungsform der unsichtbaren gelten und legt ein großes Gewicht darauf, daß

[1] Vgl. Physische Geogr. Einleitung. Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 217. Vgl. S. 347 flgd.

diese geschichtlichen Bildungsstufen richtig gewürdigt werden, denn es sei ebenso verkehrt, sie für wertlos und überflüssig, als für das Wesen der Sache und für unwandelbare Formen zu halten.[1]

Wie sich die sichtbare Kirche zur unsichtbaren, so verhält sich unsere Natur- und Kulturgeschichte zur Freiheit und dem sittlichen Endzwecke der Menschheit, unser Sinnenleben zu unserem intelligiblen Wesen und die sittliche Welt zur moralischen.

III. Die teleologische Weltansicht.

1. Die Weltentwicklung als Erscheinung.

Wir sehen, wie sich die kantische Philosophie in ihrer gesamten Weltanschauung als Entwicklungslehre darstellt: sie betrachtet die Natur wie die Freiheit, die Kultur wie den Staat, die Religion wie die Kirche entwicklungsgeschichtlich, und wenn sie diese Themata auch nicht ausführt, sondern nur in großen Zügen und allgemeinen Umrissen entwirft, so hat sie diese Aufgabe einer solchen Weltansicht schon vor der Vernunftkritik ergriffen und durch die letztere begründet.

Die Entwicklungsgesetze der Welt sind teils Natur- teils Freiheitsgesetze, jene bestehen in den Bewegungsgesetzen der Körperwelt, in der Kausalität der äußeren wie der inneren Veränderungen, in der notwendigen Zeitfolge der Weltzustände, diese in dem sittlichen Vernunftzweck, woraus jene äußeren und inneren Freiheitsgesetze folgen, die in der Entwicklung der Kultur und des Staates, der Religion und der Kirche erfüllt werden sollen.

In der vorkritischen Zeit beschränkte sich Kants entwicklungsgeschichtliche Weltansicht auf die Naturgeschichte und in der Hauptsache auf die mechanische Entstehung der Weltkörper und deren Veränderungen. Indessen erklärte er schon damals, daß der Ursprung der organischen Körper nach bloß mechanischen Gesetzen nicht zu begreifen sei. Die Frage nach der Erkennbarkeit der gesetzmäßigen Veränderungen oder des Kausalzusammenhanges der Dinge lag unserem Philosophen noch fern, als er in der „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" seine mechanische Kosmogonie gab. Er nahm die Welt und ihre Gesetze als gegeben und ließ dahingestellt, auf welchem Wege uns dieselben einleuchten, oder kraft welcher Vermögen wir sie erkennen. Die gründliche Untersuchung dieser Frage, die den Kausalzusammenhang der Dinge betraf, nötigte ihn, zuerst die Wege des Rationalis-

[1] Vgl. Physische Geogr. Einleitung. Hartensteinausgabe. (Bd. IV. S. 336–348.)

muß, zuletzt auch die des Empirismus der alten Schule zu verlassen und die völlig neue Bahn der Vernunftkritik einzuschlagen. Diese brachte die Lösung, sie entdeckte, wie nach der Einrichtung unserer Vernunft aus dem Stoffe unserer Eindrücke und den Gesetzen unseres sinnlichen und intellektuellen Vorstellens die Erscheinungen und deren notwendige Verknüpfung, d. h. die gesetzmäßig geordnete Sinnenwelt oder die Natur entsteht. Der Beschaffenheit und den Gesetzen unserer Vernunft gemäß müssen wir das materielle Weltall in einer mechanischen, das Reich der lebendigen Körper in einer organischen, die Menschheit in einer moralischen Entwicklung vorstellen. Und da alle diese Entwicklungsarten nichts enthalten, was nicht vorstellbar und vorgestellt wäre, so ist die gesamte Weltentwicklung durchaus phänomenal. Ihre Gesetze sind Natur- und Freiheitsgesetze, beide sind notwendige Vorstellungen unserer Vernunft, jene bedingen die sinnliche, diese die sittliche Erfahrung: daher hat auch die Natur- und Freiheitsgeschichte, d. h. die gesamte Weltentwicklung den Charakter der Vorstellung oder Erscheinung. Und was könnte sie anders sein, da alle Entwicklungszustände, welcher Art sie auch sein mögen, sukzessiv sind oder eine Zeitfolge bilden, also in der Zeit stattfinden müssen, welche selbst als eine bloße Vorstellungsform nur Vorstellungen oder Erscheinungen enthalten kann?

2. Die Weltentwicklung als zweckmäßige Erscheinung.

Indessen wird der Begriff der Erscheinung in der Entwicklungslehre notwendigerweise tiefer gefaßt, als in der Erkenntnislehre. Als Gegenstände unserer Erfahrung oder naturwissenschaftlichen Erkenntnis dürfen die Erscheinungen nicht durch Zwecke gedacht und erklärt werden, dagegen sind sie als Entwicklungsformen nicht ohne Zwecke vorzustellen. Was sich entwickelt, muß sich zu etwas entwickeln, es trägt seine Bestimmung in sich und zeigt den Charakter der Selbstbestimmung und Freiheit.

Vergleichen wir die Erscheinung als Erkenntnisobjekt mit der Erscheinung als Entwicklungszustand, so liegt die Differenz in der Vorstellung der inneren Zweckmäßigkeit, welche jene ausschließt und diese in sich begreift. Und zwar muß die Vorstellung der inneren, in den Erscheinungen wirksamen Zweckursachen auf die gesamte Weltentwicklung angewendet werden, nicht bloß auf die organische und moralische, sondern auch auf die mechanische. In der organischen Entwicklung gilt der Zweckbegriff als eine notwendige Maxime unserer

Beurteilung, weil uns die lebendigen Körper als solche erscheinen, die sich selbst gestalten oder organisieren und daher ohne die Idee der inneren Zweckmäßigkeit gar nicht vorzustellen sind.

In der moralischen Entwicklung gilt der Zweckbegriff als das notwendige Prinzip nicht bloß unserer Beurteilung, sondern der Handlungen und Erscheinungen selbst, denn der Wille handelt nach Zwecken, und der moralische Charakter seiner Taten wird durch das Sittengesetz sowohl bestimmt als beurteilt. In der moralischen Welt hat der Zweck reale, in der organischen ideale Geltung, in der mechanischen soll er gar keine haben. Aber nach der Lehre unseres Philosophen gibt es nur eine Zeit und einen Raum, daher auch nur eine Sinnenwelt oder einen durchgängigen Zusammenhang aller Erscheinungen. Wenn nun einige derselben wirklich nach Zwecken handeln, andere als zweckmäßig beurteilt werden müssen, so kann es keine geben, die vollständig zwecklos sind. Denn die moralische Entwicklung der Menschheit ist auch organisch und würde ohne unseren organisch-sinnlichen Charakter gar nicht Entwicklung sein, und die lebendigen Körper sind auch materiell und mechanisch; daher können auch die leblosen Körper, obwohl sie ohne Zweckbegriffe erklärt werden müssen, doch nicht ohne Zwecke sein, sonst gäbe es keinen durchgängigen Zusammenhang aller Erscheinungen, keine Einheit der Sinnenwelt, keine Einheit der Zeit und des Raumes, worunter wir hier nicht die geschlossene Einheit im Sinne der Totalität verstehen, sondern das Gegenteil jener zahllosen, voneinander unabhängigen Welten, welche Leibniz annahm und Kant in seinen ersten Anfängen noch gelten ließ, dann aber mit der Monadenlehre unter „die Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik" rechnete.[1]

Unsere Weltbetrachtung schreitet von der leblosen Welt zur lebendigen und von dieser zur moralischen fort; sie sieht, wie aus der unorganischen Welt die organische, aus dieser die Menschheit und die sittliche Weltordnung hervorgeht, und sie würde in Stücke zerfallen, wenn sie in dem ersten Stadium der Weltentwicklung die Geltung der Zwecke absolut verneinte, dann im zweiten den notwendigen Gebrauch der Zweckbegriffe anerkennen müßte und endlich im dritten die Realität derselben entdeckte. Dies ist nicht der Sinn der kantischen Lehre. Sie verneint nicht die Geltung der Zwecke, sondern nur deren theoretische oder naturwissenschaftliche Erkennbarkeit in der Körperwelt, auch in der

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XVII. (S. 320.)

organischen; sie bejaht ihre Erkennbarkeit in der moralischen Welt, weil hier die Wirksamkeit der Zwecke unmittelbar aus dem Willen selbst einleuchtet. Die Materie macht die Zwecke unerkennbar, der Wille dagegen erkennbar. Zwecke sind innere Ursachen, die Materie aber ist räumlich und, wie der Raum, durchaus äußerlich, alles in ihr ist außer einander und in äußeren Relationen befindlich, daher gibt es in ihr keinerlei Art erkennbarer innerer Ursachen. Dies gilt von den äußeren Erscheinungen überhaupt, also von allen Körpern, auch den organischen, welche nur deshalb, weil sie sich selbst gestalten, hervorbringen und fortpflanzen, d. h. weil sie sich entwickeln, uns nötigen, sie als zweckmäßig zu beurteilen.

Die Einheit der Welt ist auch die Einheit der Weltentwicklung: daher muß der Endzweck, der sich in der moralischen Ordnung der Dinge offenbart und deren einleuchtendes Thema ausmacht, auch als das Prinzip gelten, welches der natürlichen Ordnung der Dinge zugrunde liegt, aber in keiner ihrer Erscheinungen erkennbar zutage tritt. Jener Endzweck ist die Freiheit. Wir müssen demnach die gesamte Weltentwicklung als die Erscheinung der Freiheit, die sinnliche Weltordnung als die Erscheinung der moralischen beurteilen und uns damit auf eine Höhe der Betrachtung erheben, wo sich das Rätsel der Welt löst und das Wesen der Dinge, das unserer Erkenntnis im eigentlichen Sinne stets verhüllt bleibt, entschleiert.

3. Die Weltentwicklung als Erscheinung der Dinge an sich.

So vereinigen sich in der kantischen Entwicklungslehre die beiden anderen Grundzüge der kritischen Philosophie: die Erkenntnis- und Freiheitslehre oder, was dasselbe heißt, der Natur- und Freiheitsbegriff. Die Vernunftkritik vollendet sich in der teleologischen Weltbetrachtung und gelangt, indem sie dieselbe ausführt, zu einer systematischen Ansicht der Dinge. Unsere Folgerungen halten sich genau an die Wege der kantischen Lehre und sind auch in ihren Ausdrücken so gefaßt, daß dem Philosophen in keiner Weise Sätze zugeschrieben oder aufgenötigt werden, welche er nicht selbst ausgesprochen und in seiner Lehre bestätigt hat. Er hat die Einheit der Welt wie die Entwicklung der Dinge, die ideale Geltung der organischen wie die reale der moralischen Zweckmäßigkeit, die Freiheit als den sittlichen Endzweck der Welt wie den intelligiblen Charakter der Freiheit gelehrt und das Ding an sich gleichgesetzt dem intelligiblen Charakter.

Die Zweckmäßigkeit, welcher Art sie auch sei, besteht in der Übereinstimmung der Sache mit einem Zweck oder einer Absicht, welche eine absichtsvolle Tätigkeit, also eine zwecktätige Kraft und ein zwecksetzendes Vermögen, d. h. Wille und Freiheit voraussetzt. Entweder ist eine solche Übereinstimmung in der Sache selbst gegeben und besteht in Wirklichkeit, oder es scheint unserer Vernunft, als ob sie vorhanden sein müßte: in jenem Fall ist sie sachlich und real, in diesem nur unsere notwendige Vorstellung und darum bloß ideal; von der ersten Art ist die moralische, von der zweiten die organische oder natürliche Zweckmäßigkeit.

Da nun ohne Zweck oder Absicht, d. h. ohne Wille oder Freiheit die Zweckmäßigkeit überhaupt weder sein noch vorgestellt werden kann, und alle Entwicklung als zweckmäßig beurteilt werden muß, so gilt die letztere als die Erscheinung der Freiheit oder des Dinges an sich. Anders ausgedrückt: die Weltentwicklung besteht in der natürlichen und moralischen Ordnung der Dinge, aber die zweite ist nicht bloß die höchste Entwicklungsstufe der ersten, sondern deren Grund, die sinnliche Welt ist nicht bloß die zeitliche Voraussetzung der moralischen, sondern deren Phänomen. Kurz gesagt: die gesamte Weltentwicklung oder Weltordnung ist die Erscheinung der Freiheit.

Daß sich die Sache in Wahrheit so und nicht anders verhält, hat Kant in seiner Lehre von dem Primate der praktischen Vernunft ausgesprochen und in seiner Kritik der Urteilskraft bestätigt. Er hat erklärt, daß jenes übersinnliche Substratum unserer erkennenden Vernunft und aller Erscheinungen „jenes Übersinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen", identisch sei mit der Freiheit. Hier ist seine Erklärung in wörtlicher Fassung: „Es muß doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien des einen zu der nach den Prinzipien des andern möglich macht".[1]

Was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, ist nach der Lehre unseres Philosophen nichts anderes als der moralische Endzweck. Was

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung II. (A. A. Bd. V. S. 176. Ebendas. Dialektik der teleologischen Urteilskraft. § 78. (S. 410ff. Vgl. dieses Werk oben. Buch III. Kap. I. S. 406–407. Kap. VI. S. 505–510.)

mit diesem übereinstimmt oder eines ist, kann bloß der moralische Endzweck selbst sein, denn dieser ist nur sich selbst gleich. Wenn daher von „der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält", geredet wird, so kann jenes übersinnliche Substrat nichts anders sein als der moralische Endzweck selbst. Und wenn der Philosoph sagt: „es muß doch einen Grund jener Einheit" geben, so kann darunter nur der Grund des moralischen Endzwecks verstanden werden: dieser aber ist einzig und allein der Wille oder die Freiheit.

Jenes „Übersinnliche, welches der Natur zum Grunde liegt", ist demnach der Wille oder die Freiheit. Es gibt nach dem Geist wie nach dem Buchstaben der Lehre Kants keinen anderen Ausweg. Nun haben wir von der Freiheit als dem moralischen Endzwecke zwar keine theoretische, wohl aber eine praktische Erkenntnis; aber von der Freiheit als dem übersinnlichen Substratum aller Erscheinungen haben wir weder eine theoretische noch praktische Erkenntnis, d. h. wir können uns von dem „Grunde der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält", keinerlei Vorstellung machen. Darum sagt der Philosoph: es muß einen solchen Grund geben, dessen Begriff uns die Prinzipien der Natur mit denen der Freiheit vereinigen läßt, obwohl wir weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntnis dieses Grundes gelangen. Die Vereinigung der Natur und Freiheit besteht in dem Begriff der natürlichen Freiheit oder Zweckmäßigkeit, nach deren Richtschnur wir die organischen Erscheinungen betrachten und beurteilen müssen. Von der natürlichen Notwendigkeit oder dem Mechanismus der Dinge haben wir eine theoretische Erkenntnis, von der moralischen Freiheit eine praktische, von der natürlichen Freiheit gar keine, d. h. der Wille oder die Freiheit in der Natur ist unerkennbar, die natürlichen Zwecke oder Endursachen sind zwar notwendig vorzustellen, aber nie zu erkennen.

Alle Erscheinungen der Natur sind Kraftäußerungen: die natürliche Freiheit besteht in der Freiheit der Kraft oder des Könnens, sie ist die Freiheit der Erscheinung oder die Erscheinung in ihrer Freiheit. Innerhalb der Körperwelt erscheint uns diese Freiheit in der Selbstentwicklung der Körper, d. h. in denjenigen Körpern, welche sich selbst gestalten, hervorbringen und fortpflanzen: das sind die lebendigen Naturerscheinungen, welche wir deshalb nach dem Prinzip objektiver und innerer Zweckmäßigkeit vorzustellen und zu beurteilen genötigt sind.

Diese notwendige Betrachtungsart der organischen Natur war das Thema, welches Kant in seiner „Kritik der teleologischen Urteilskraft" ausgeführt hat.

Es gibt auch eine freie Betrachtung der Dinge, worin die Freiheit nicht unser Ziel oder Problem, sondern unser Zustand ist: der harmonische Zustand unserer Gemütskräfte, worin wir die Erscheinungen nicht erkennen und untersuchen wollen, sondern frei lassen und mit rein kontemplativer Lust wahrnehmen. Diesem unserem völlig freien, von keinem Interesse abhängigen oder eingeengten Vorstellungszustande entspricht die freie Erscheinung, d. i. die Erscheinung in ihrer völligen Freiheit: sie ist der Gegenstand unseres reinen Wohlgefallens, den wir als schön oder erhaben beurteilen. Auf das Prinzip einer solchen subjektiven Zweckmäßigkeit der Erscheinungen gründet sich unsere ästhetische Betrachtungsart, welche Kant zum Thema seiner „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" nahm. Seine Untersuchung beschränkte sich auf die Analyse unseres ästhetischen Urteils oder unserer Vorstellung im Zustande der Freiheit: sie bedurfte einer Ergänzung, welche darin bestand, daß nun auch das Korrelatum unserer ästhetischen Betrachtung, nämlich die Erscheinung im Zustande ihrer Freiheit erörtert wurde. Es war der Versuch, die ästhetische Zweckmäßigkeit auch objektiv zu begründen. Diesen ergänzenden Fortschritt machte Schiller, der, wie kein anderer bis auf Schopenhauer, die kantische Ästhetik, ohne die Grundlagen der kritischen Philosophie zu verlassen, gefördert und erweitert hat. Wenn die Freiheit unser höchstes Vernunftgesetz ist und als solches auch der Einrichtung unserer Erkenntnis zugrunde liegt, unter deren Gesetzen (Verstandesgesetzen) die Sinnenwelt steht, so müssen wir die Freiheit auch in den Erscheinungen vorstellen, und die Erscheinung in ihrer Freiheit ist Schönheit. Schiller konnte seinen kantischen Standpunkt und zugleich seinen Fortschritt innerhalb desselben nicht treffender und energischer aussprechen als er in einem jener Briefe an Körner, die seine ästhetischen Grundideen in unmittelbarer Frische darstellen, mit wenigen Worten getan hat. Sie bezeugen, welches tiefe Verständnis der kritischen Philosophie er besaß. „Es ist gewiß von einem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden, als dieses kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: «bestimme dich aus dir selbst», sowie das in der theoretischen Philosophie: «die Natur steht unter dem Verstandesgesetze». Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen

Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit."[1]

Wir untersuchen jetzt nicht, ob die kantische Erkenntnis- und Entwicklungslehre miteinander streiten. In jener sind die Dinge an sich völlig unerkennbar und von den Erscheinungen grundverschieden, in dieser dagegen zeigt sich die Erscheinung der Freiheit. Mit dem Zweck tritt der Wille, mit diesem die Freiheit, der intelligible Charakter oder das Ding an sich in die Erscheinung ein und immer deutlicher hervor, je höher die Entwicklung der Dinge fortschreitet. Die Weltentwicklung gilt in der Lehre unseres Philosophen als die Erscheinung und zunehmende Offenbarung der Freiheit. Was in der mechanischen Welt gar nicht offenbar oder völlig verhüllt ist, drängt sich in der organischen schon so weit hervor, daß wir die Lebenserscheinungen ohne die Vorstellung ihrer inneren Zweckmäßigkeit nicht einmal vollständig erfahren können; in der moralischen ist es völlig offenbar und gegenwärtig. In der organischen Weltentwicklung nehmen wir den Zweck noch auf unsere Rechnung, in der moralischen ist er die Sache selbst.

Indessen ist zwischen den beiden Lehren, wie sie im Geiste unseres Philosophen gestaltet sind, zunächst kein Widerstreit, sondern eine tiefsinnige Übereinstimmung. Wider den Einwurf, daß nach seiner Erkenntnislehre die Dinge an sich völlig dunkel sind und bleiben, nach seiner Entwicklungslehre dagegen in zunehmender Erkennbarkeit erscheinen, würde Kant schon durch seine Unterscheidung der Erkenntnisarten gedeckt sein. Er würde entgegnen, daß die Dinge an sich uns nur so weit einleuchten, als sie praktisch erkennbar sind; theoretisch erkennbar seien sie nirgends. Jede Erscheinung ist als Erkenntnisobjekt ein Glied im Zusammenhang aller Dinge, jede hat in unserer Weltvorstellung ihre bestimmte Zeit, wie ihren bestimmten Ort, keine ist denkbar ohne das Ding an sich, welches allen zugrunde liegt, in keiner ist dieses Ding an sich erkennbar, es erscheint nirgends, d. h. es erscheint nie so, daß wir es in unserer Erkenntnis der Dinge antreffen und sagen können: „da ist es!"

Um eine Erscheinung zu erkennen, müssen wir dieselbe analysieren,

[1] Schillers Briefwechsel mit Körner. 2. Aufl. Herausg. von K. Goedeke. 1878. Brief vom 18. Febr. 1792. (S. 18—23.) Die oben gedachten, in Jena geschriebenen Briefe sind folgende fünf: vom 25. Januar, vom 8., 18., 23. und 28. Februar 1793. (S. 5—51.) Vgl. damit meine Schiller-Schriften. Bd. II.: Schiller als Philosoph. (2. Aufl.) Zweites Buch. (Heidelberg, Winter 1892.) (S. 100—111, S. 141—150.)

zergliedern, in ihre erkennbaren Faktoren auflösen und daraus zusammensetzen: unter diesen Faktoren findet sich nie das Ding an sich, nie der schöpferische oder erzeugende Wesensgrund der Erscheinung selbst. Dieser erscheint nicht, weil er die Erscheinung macht; er erscheint auch nicht in der Entwicklung der Dinge, weil er sich in keiner Entwicklungsform oder Stufe erschöpft und in dieselbe übergeht: er kann sich offenbaren, aber nicht erscheinen, er wird offenbar und bleibt doch ewig verborgen, wie die Gesinnung in der Handlung, das Genie des Künstlers in seinem Werk, der Wille zum Leben oder der innere Lebenszweck im Organismus, die Kraft in der Wirkung, Gott in der Welt. Etwas erscheint, heißt im genauen Sinne des Wortes: es ist in einem Objekte dergestalt enthalten, daß es in der Analyse desselben angetroffen und gefunden wird. Nun vermag auch die sorgfältigste Analyse in keiner Erscheinung den Grund, warum und wozu sie ist, d. h. mit anderen Worten deren innerstes Wesen aufzufinden oder zu entdecken. Man braucht sich um diese Frage nicht zu bekümmern und ist in der Erfahrungserkenntnis und den sogenannten exakten Wissenschaften sogar befugt, sich gar nicht mit ihr zu beschäftigen; man kann sich derselben auch, als ob es eine müßige Frage wäre, völlig entschlagen, nur daß dieses unter den Philosophen die tiefsinnigen Denker, denen das Rätsel der Welt auf der Seele liegt, niemals vermögen. Darum behält die kantische Unterscheidung der Dinge an sich und der Erscheinungen, wie die Lehre von der Unerkennbarkeit der ersteren im Wege der wissenschaftlichen Analyse der anderen ihren tiefen und fortbeständigen Sinn.

Die Frage nach dem Dinge an sich als dem Wesensgrunde aller Erscheinungen führt uns zurück bis zu dem Urgrunde der Dinge, der uns nach der Lehre Kants aus keiner Erscheinung, welche es auch sei, sondern lediglich aus dem Endzwecke der Welt einleuchtet, d. h. aus dem Zweck, den unsere Vernunft kraft ihrer Freiheit von der Welt, welche wir vorstellen (Sinnenwelt), sich selbst setzt und in der Willensläuterung verwirklicht. In diesem Sinne darf der Mensch als der Endzweck der Welt gelten. „Es ist nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Wert seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht, sondern der Wert, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er tut, wie und nach welchen Prinzipien er nicht als

Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert, und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann."[1] Unser Philosoph urteilt wie unser Dichter: „Genießen macht gemein". „Die Tat ist alles, nichts der Ruhm!" Mit diesem Bekenntnis erhebt sich der goethesche Faust auf seine letzte Läuterungsstufe.

Wenn der Zweck unseres Daseins die Glückseligkeit oder der Weltgenuß in beständigem Amüsement wäre, wenn wir nur deshalb in der Welt erschienen, um, wie der Mann im Possenspiel, uns „einen Jux zu machen" und eitel Pläsier zu suchen, so möchte der heutige, von der Genußsucht unserer Tage inspirierte Pessimismus recht haben, daß dieser Zweck des Lebens verfehlt und das Gegenteil erreicht werde, denn die Summe der Lust sei weit kleiner als die Summe der Unlust, und die Langeweile weit größer als das Amüsement. Dann ist das Resultat des Lebens, wie das der Posse, ein trauriger „Jux". Aber nichts ist törichter und aller wirklichen Menschenkenntnis barer als eine solche Rechnung, welche Lust und Unlust, Freude und Schmerz als Posten betrachtet, die man, wie Geld, summieren und voneinander subtrahieren könne, um mit diesem kindischen Exempel das Fazit des Lebens zu gewinnen. Der Pessimismus und Optimismus der gewöhnlichen Art stehen auf gleicher Linie, beide sind eudämonistisch gesinnt und halten die Glückseligkeit für das allein wünschenswerte Gut. Nun finden die Pessimisten die Welt so übel beschaffen, daß wir jenes Gut nie erreichen und genießen, sondern nur darnach jagen und hungern und somit zu einer beständigen Tantalusqual verdammt sind, einem Elende, welches nicht größer gedacht werden könne. Die Optimisten dagegen finden die Welt und unsere Vernunft so gut eingerichtet, daß wir mit der richtigen Erkenntnis und der ihr entsprechenden Handlungsweise den glückseligen Lebenszustand herzustellen vermögen.

Da man sich heutzutage viel mit Kant beschäftigt, so wird auch darüber hin- und hergestritten, ob seine Lehre im Sinne der pessimistischen oder der optimistischen Lebensansicht zu nehmen sei. Schon daß man eine solche Streitfrage stellt und mit ja oder nein zu beantworten sucht, ist ein Zeugnis, wie wenig man den Philosophen kennt. Seine Lehre ist keines von beiden, denn sie beurteilt den Zweck unseres

[1] Kritik der Urteilskraft. § 86. A. A. Bd. V. S. 442. (Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. VII. S. 511–518.)

Lebens in dieser Welt überhaupt nicht eudämonistisch. Wäre dieser Zweck die Glückseligkeit, welche wir nach den sinnlichen Trieben unserer Natur gedrungenerweise begehren, so würde ein solcher Zustand des Wohlseins, selbst wenn er im vollsten Umfange erreicht werden könnte, unser moralisches Wesen leer und unbefriedigt lassen, denn wir würden dadurch den wahrhaft menschlichen oder persönlichen Lebenszweck, der uns nicht gegeben, sondern nur durch uns selbst gesetzt, d. h. gewollt werden kann, von Grund aus verfehlen.[1]

Der Zweck des menschlichen Daseins in der Welt besteht in unserer moralischen Selbstentwicklung, welche auch die Kultur und deren gesamte Arbeit in sich begreift und rastlos fortschreitet. Jede gelöste Aufgabe enthält neue, die zu lösen sind. Hier gibt es kein ruhiges Glück, das wir, die Hände im Schoße, genießen, keinen Augenblick behaglicher Befriedigung, und doch ist alle menschenwürdige Befriedigung nur in diesem Wege der freien Selbstentwicklung zu finden. Sie wird nicht gefunden, sondern erkämpft: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß!"

Die Befriedigung liegt nicht in einem einzelnen Moment, sondern in der gesamten Lebenserfüllung, in dem Glück wie in der Qual des Schaffens. Wer diesen Weg wandelt, den kann die Sorge nicht mehr anfechten, die dem Menschen jeden behaglichen Lebensgenuß stört und verleidet; die moralische Tatkraft allein kann sie nicht hemmen, sondern nur steigern. Über den Zweck und Wert des menschlichen Lebens urteilt Kant am Schlusse seiner teleologischen Weltansicht, wie Goethe am Schlusse seines Faust. Es bedarf keiner Magie, um den Menschen von der Sorge und allen Quälgeistern der Welt zu befreien:

> Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
> Er, unbefriedigt jeden Augenblick!

Das Ziel unserer moralischen Selbstentwicklung ist die Freiheit von der Welt. Gilt „der Mensch unter moralischen Gesetzen" als der Endzweck der Welt, so müssen die letzteren als Weltgesetze und die Ordnung aller Dinge als moralische Weltordnung gelten, so muß es auch einen moralischen Welturheber oder einen Urgrund aller Dinge geben, der kein anderes Wesen sein kann, als der weltschaffende Wille oder Gott. So vollendet sich Kants teleologische Weltansicht in der moralischen Teleologie, auf die sich der einzig gültige Beweis für das

[1] Kritik der Urteilskraft. § 83. (A. A. Bd. V. S. 429—430.) Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. VII. (S. 510.)

Dasein Gottes gründet, dessen Realität unser Philosoph nie bezweifelt, dessen Beweisbarkeit er in seiner Erkenntnislehre verneint und widerlegt, dessen Dasein er in seiner Freiheits- und Glaubenslehre mit völliger Gewißheit bejaht hat. Ohne den Willen als Urgrund der Welt gibt es in dieser weder Freiheit, noch Zwecke, noch Entwicklung.[1]

Viertes Kapitel.

Die Prüfung der kantischen Grundlehren.

I. Die Prüfung der Erkenntnislehre.

1. Der Widerstreit in der Vernunftkritik.

Wir haben durch die Feststellung und Verknüpfung der Grundlehren Kants die richtige Vorstellung von dem Charakter des Systems gewonnen, so wie dasselbe im Geiste seines Urhebers gegenwärtig war. Es enthält Themata genug, welche der Philosoph bloß in Umrissen entworfen oder gar nicht ausgeführt, Probleme genug, welche er teils ungelöst gelassen, teils für unlösbar erklärt hat. Die Mängel aufzufinden und zu ergänzen, ist die Arbeit der Schüler, welche das Werk des Meisters vervollständigen und ausbilden wollen, ohne an seine Prinzipien zu rühren. Dagegen ist der Versuch, das System über seine Schranken hinauszuführen und da fortzuschreiten, wo Kant stehen geblieben war und der Philosophie Halt geboten hatte, eine Aufgabe, welche durch die Fortbildung und Umgestaltung der kantischen Lehre gelöst sein will. Um aber eine solche Aufgabe zu begründen, müssen wir prüfen, ob die Prinzipien seiner Lehre in der Form, wie der Philosoph sie beurkundet hat, feststehen, ob ihre Grundzüge miteinander übereinstimmen und keiner derselben sich oder den anderen widerstreitet.

Wir fassen vor allem die Erkenntnislehre ins Auge, die das eigentliche Thema der Vernunftkritik ausmacht. Und hier ist unsere erste Frage: ob der Charakter des transzendentalen oder kritischen Idealismus, durch dessen Begründung Kant den Ruhm des Kopernikus der Philosophie erworben hat, in der Vernunftkritik selbst unwidersprochen feststeht? Die fundamentale Geltung dieses neuen Lehrbegriffs ist außer Frage, nicht ebenso die konsequente Festhaltung. Damit berühren wir, wie der kundige Leser sogleich bemerkt, den Punkt,

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. VII. (S. 510.)

worin zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik jene vielbesprochene und bestrittene Hauptdifferenz besteht, die wir in der Schlußabhandlung des dritten Bandes unseres Hauptwerkes bereits zum Gegenstande einer sehr ausführlichen und genauen Erörterung gemacht haben. Die gegenwärtige Aufgabe, die es mit der Beurteilung der kantischen Lehre zu tun hat, nötigt uns, auf diesen so wichtigen Punkt zurückzukommen, indem wir zugleich auf den erwähnten Abschnitt hinweisen.[1]

Es ist gut, die Frage selbst so kurz und präzis als möglich zu fassen. Der transzendentale Idealismus lehrt: alle unsere Erscheinungen oder Erfahrungsobjekte sind bloße Vorstellungen und nichts davon Unabhängiges. Daß es die inneren Erscheinungen sind, steht außer Frage. Es handelt sich daher nur um die äußeren: diese sind die Dinge außer uns, die Erscheinungen im Raum, also die Körper oder die Materie. Kant mußte lehren und hat in der unzweideutigsten Weise, namentlich in den „Paralogismen der reinen Vernunft", wie sie in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik enthalten sind, gelehrt: daß die Materie eine bloße Vorstellung sei. Er hat in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik eine „Widerlegung des Idealismus" gegeben und darin gelehrt, daß die Materie keine bloße Vorstellung sei. Dies ist der Punkt, um den es sich handelt. Wir sehen in der Lehre Kants einen Widerspruch vor uns, welchen keine Auslegungskunst aus dem Sinn und Buchstaben der urkundlichen Stellen wegzuschaffen vermag.

Hier sind diese urkundlichen Stellen. Die erste Ausgabe der Vernunftkritik lehrt in den „Paralogismen der reinen Vernunft" und in der „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre" folgendes: „Wir haben in der transzendentalen Ästhetik unleugbar bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind". „Ich verstehe aber unter dem tranſzendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen." Es heißt von dem tranſzendentalen Idealisten: „Weil er die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist, so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XVI. (S. 637–656.)

auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst, der Raum, aber in uns ist. Für diesen transzendentalen Idealismus haben wir uns schon im Anfange erklärt." „Nun sind aber äußere Gegenstände (Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind." „Es wird klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichket unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben."[1]

Nach der Lehre unseres Philosophen ist die Substanz nur durch ihre Beharrlichkeit und diese nur an derjenigen Erscheinung erkennbar, welche zu aller Zeit den Raum erfüllt: daher ist die Materie die einzig erkennbare Substanz, weil unter allen Objekten das allein beharrliche. Nun lehrt die zweite Ausgabe der Vernunftkritik in ihrer Widerlegung des Idealismus wörtlich: „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich".[2]

Was demnach die Dinge außer uns, d. h. die Körper oder die Materie betrifft, so lehrt Kant in der ersten Ausgabe der Kritik: daß die äußeren Gegenstände (Körper) nur durch unsere Vorstellung etwas sind; von ihnen abgesondert aber nichts sind, dagegen in der zweiten Ausgabe: daß die Wahrnehmung der Materie nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich sei. Er lehrt dort: daß die Dinge außer uns bloße Vorstellungen, hier dagegen: daß sie nicht bloße Vorstellungen sind. Er lehrt dort: daß die Dinge außer uns bloß durch unsere Vorstellung etwas, von ihnen abgesondert aber nichts sind; er lehrt hier: daß sie keineswegs durch unsere Vorstellungen, sondern von ihnen abgesondert etwas sind, also unsere Vorstellungen der Dinge außer uns und diese selbst von einander verschieden, die letzteren mithin von unseren Vorstellungen unabhängige Gegenstände, d. h. Dinge an sich sein müssen. Da nun die Dinge außer uns im Raum sind, so muß auch der Raum etwas von

[1] Kritik der reinen Vernunft. (A. A. Bd. IV. S. 225, 232, 233—235, 240.)
[2] Ebendas. Bd. 3. S. 191. Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XVI. (S. 645—656.)

unserer Vorstellung Unabhängiges sein, was so viel heißt, als den transzendentalen Idealismus von Grund aus verneinen und mit vollen Segeln in den alten Dogmatismus zurückkehren. In seiner Begründung des transzendentalen Idealismus erscheint Kant als der Kopernikus der Philosophie, in seiner Widerlegung des psychologischen Idealismus dagegen als der Ptolemäus oder als eine Mischung aus beiden, wie Tycho de Brahe.

Der Widerspruch der beiden Ausgaben liegt am Tage. Die zweite, worin der Text der Vernunftkritik endgültig festgestellt sein soll, enthält die Begründung des transzendentalen Idealismus und zugleich eine solche Widerlegung des Idealismus, welche jener schnurstracks zuwiderläuft: hier findet sich demnach ein Widerstreit der kantischen Vernunftkritik oder Erkenntnislehre mit sich selbst, und zwar in buchstäblicher Fassung.

2. Die Erklärung des Widerstreits.

Die neue Widerlegung des Idealismus in der zweiten Ausgabe der Kritik wurde, wie die Anmerkungen und der Anhang in den Prolegomena, durch jene Mißverständnisse hervorgerufen, die gleich in der ersten Rezension des kantischen Hauptwerks aufgetreten waren und den transzendentalen Idealismus der neuen Lehre mit dem dogmatischen der alten, insbesondere mit dem berkeleyschen, verwechselt hatten.[1] Wider solche falsche Auffassungen wollte unser Philosoph sein Werk schützen und deshalb die Sache des neuen Idealismus von der des alten durch einen bündigen und demonstrativen Beweis gänzlich trennen. Der erste begründet die Erscheinungen und die Erfahrung, der andere dagegen gründet sich auf die Tatsachen der inneren Erfahrung: darum bezeichnet Kant diesen dogmatischen Idealismus als den „empirischen" oder „psychologischen". Er fand denselben in zwei Hauptformen entwickelt. Auf Grund unserer inneren Erfahrung, die nichts als Vorstellungen in uns liefert, hatte der empirische Idealismus das Dasein der Dinge außer uns entweder für zweifelhaft oder für unmöglich erklärt: jenes war durch Descartes, dieses durch Berkeley geschehen; daher nannte unser Philosoph die Lehre des ersten den „problematischen", die des anderen den „dogmatischen Idealismus".

Berkeley hatte eine grundfalsche Vorstellung vom Raum, den er, wie Farbe, Geschmack usf., unter unsere Empfindungen rechnete und

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. IV. (S. 84—88.)

deshalb eine von den Eindrücken unabhängige Raumvorstellung für etwas Unmögliches und völlig Imaginäres ansah. Er hielt für Vorstellungsstoff, was Vorstellungsform war. Darum verneinte er das Dasein der Dinge außer uns. Mit Recht sagte Kant: „Der Grund zu diesem Idealismus ist von uns in der transzendentalen Ästhetik gehoben".[1]

Es blieb also nur übrig, Descartes zu widerlegen. Zu diesem Zweck sollte bewiesen werden, daß unsere innere Erfahrung nur möglich sei unter der Voraussetzung der äußeren, welche in der Vorstellung der Dinge außer uns besteht. Da aber alle Vorstellungen in uns sind, auch die der Dinge außer uns, so mußte bewiesen werden, daß diese Vorstellungen nur möglich sind unter der Voraussetzung des Daseins der Dinge außer uns, daß „die Vorstellung der Materie nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich sei". Genau diese Richtung nahm aus diesem Grunde die „Widerlegung des Idealismus" in der zweiten Ausgabe der Kritik. Um das Dasein der Dinge außer uns zu beweisen, machte Kant die innere Erfahrung abhängig von der äußeren und diese abhängig von dem Dasein der Dinge außer uns, d. h. er machte das Dasein der Dinge außer uns unabhängig von unserer Vorstellung und diese abhängig von jenem: er ließ die Dinge außer uns, die Körper und die Materie Dinge an sich sein. Und so zerstörte Kant an dieser Stelle den transzendentalen Idealismus, indem er ihn verteidigen und wider alle Verwechslung mit dem empirischen schützen wollte. Um die Sache des ersten von der des anderen gründlich zu trennen, riß er sie von dem letzteren in dem Punkte los, worin beide übereinstimmen. Denn sie stimmen darin überein, daß alle unsere Erkenntnisobjekte Erscheinungen oder Vorstellungen und als solche in uns sind. Um nun zu zeigen, daß er beweisen könne, was Descartes nicht zu beweisen vermochte, führt er einen Beweis, den jener geführt hatte, und zwar auf demselben Wege: er demonstriert, daß unsere Vorstellung der Körper nur möglich sei unter der Bedingung des von unseren Vorstellungen unabhängigen Daseins der Körper. Genau so hatte Descartes bewiesen, daß die Materie oder die ausgedehnte Substanz ein von allem Denken und Vorstellen unabhängiges Ding

---

[1] Kritik der reinen Vernunft. Widerlegung des Idealismus. (A. A. Bd. III. S. 190—191.) Vgl. Tr. Ästhetik. Abschn. I. (A. A. Bd. IV. S. 34—35; D. A. S. 28—29.)

an sich sei, und der Raum das von allem Denken und Vorstellen unabhängige Attribut dieses Dinges.[1]

Gewiß ist diese Widerlegung des Idealismus ein sehr merkwürdiges Beispiel, wie leicht in der Verteidigung seiner Sache sogar ein so mächtiger Denker, wie Kant, die eigene Position preisgibt, um nur den Schein jeder Gemeinschaft mit gewissen verwandten Standpunkten, welche er bekämpft, los zu werden. Kant und Berkeley lehren, daß der Raum in uns ist, und die Dinge außer uns unsere Erscheinungen oder Vorstellungen und nichts davon Unabhängiges sind. Trotz dieser Übereinstimmung sind die Lehren beider grundverschieden. Nach Berkeley ist der Raum eine Empfindung, wie Farbe und Geschmack; nach Kant ist er eine von allen Empfindungen unabhängige Anschauung. Nach Berkeley ist der Raum ein gegebener Vorstellungsstoff, wie alle unsere Eindrücke; nach Kant ist er eine notwendige Vorstellungsform oder ein Grundgesetz unseres Vorstellens. Daher war der berkeleysche Idealismus durch Kants transszendentale Ästhetik widerlegt und die Verwechslung beider Standpunkte von Grund aus unberechtigt und falsch. Kant wies mit Recht auch diese Widerlegung zurück und hätte es dabei bewenden lassen sollen. Aber er mochte mit dem dogmatischen Idealismus Berkeleys gar nichts gemein haben, und nun bewies er, daß die Dinge außer uns keineswegs bloße Vorstellungen seien und die Materie etwas von unseren Vorstellungen Unabhängiges. Berkeley hatte die Materie für ein Unding erklärt; jetzt bewies Kant deren Realität, als ob die Materie ein Ding an sich wäre. Berkeley hatte gesagt: der Raum ist in uns; jetzt bewies Kant, daß er außer uns sei. Und so war, wie es im Sprichworte heißt, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet.

3. Die erneute Widerlegung des Idealismus. Kant wider Jacobi.

Indessen hatte sich der Philosoph mit seiner Widerlegung des Idealismus im Texte der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik noch nicht genug getan; er fand sich veranlaßt, auch die Vorrede zu diesem Werk mit einer längeren Anmerkung zu versehen, die jene Widerlegung erneuen, auf das Deutlichste bekräftigen und einen Gegner aus dem Felde schlagen sollte, der erst in jüngster Zeit aufgetreten war. Dieser Gegner war Friedr. Heinr. Jacobi mit seinen „Briefen über die Lehre Spinozas" und seinem „Gespräch über David Hume"; jene waren

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. I. (4. Aufl.) Buch II. Kap. VI. (S. 327—332.) Kap. VII. (S. 336 und 337.)

zwei Jahre nach den Prolegomena (1785), dieses in demselben Jahr als die zweite Ausgabe der Vernunftkritik (1787), aber einige Monate früher erschienen. Nun hatte Jacobi behauptet, daß wir das Dasein der Dinge außer uns nie zu beweisen vermögen, sondern desselben nur durch „Glauben" gewiß sein können, da uns ein solches Dasein bloß durch unmittelbare Offenbarung einleuchte. Er hatte diesen seinen Standpunkt nicht bloß allem Dogmatismus, sondern auch allem Idealismus der Philosophie entgegengesetzt, da der letztere genötigt sei, die Dinge außer uns für bloße Vorstellungen in uns zu halten. Dieser Vorwurf gilt auch wider den transzendentalen Idealismus.

Natürlich versteht Jacobi unter den Dingen außer uns das von allen unseren Vorstellungen unabhängige Dasein der Dinge, d. h. die Dinge an sich. Nun will Kant den Gegenbeweis führen; er will das Dasein der Dinge außer uns in dem Sinne demonstrieren, in welchem Jacobi die Unbeweisbarkeit desselben behauptet. So entsteht jene „Anmerkung", die er seiner Vorrede vielleicht noch nachträglich einverleibt hat.[1] Man sieht voraus, daß er seinen Standpunkt zum zweiten Male preisgibt: er wird beweisen, daß die Dinge außer uns Dinge an sich sind. Wirklich hat ihn der Angriff Jacobis dergestalt aus dem Häuschen gebracht, daß er den Idealismus mit einem Schlage fallen läßt. „Der Idealismus mag in Anschauung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können." Er habe zwar den Idealismus bereits widerlegt und sich von dem Vorwurfe desselben gereinigt, aber in den Ausdrücken jenes Beweises finde sich „einige Dunkelheit", die jetzt gänzlich verschwinden solle. Und nun wird die Widerlegung des Idealismus in veränderter Form so geführt, daß wir nicht länger zweifeln können, wie die Dinge außer uns jetzt als Dinge an sich figurieren. Sonst würde auch sein Beweis wider Jacobis Glaubensphilosophie gar nichts ausrichten können.

Wir wissen, daß nach der Lehre unseres Philosophen aller Stoff

[1] Kritik der reinen Vernunft. Vorrede der 2. Ausgabe. (A. A. Bd. III. S. 22 bis 24; O. A. S. XXXVII—XLIII.)

unserer Erkenntnisse in unseren Eindrücken oder Empfindungen besteht, die wir nicht machen, sondern empfangen, die uns gegeben werden, und zwar durch die Dinge an sich.[1] Jetzt belehrt uns die neue Anmerkung: daß es die Dinge außer uns sind, „von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben". Demnach figurieren die Dinge außer uns als Dinge an sich.

Nach der Lehre unseres Philosophen ist unter unseren Erkenntnisobjekten die einzige Substanz, weil der einzig beharrliche Gegenstand, die Materie, welche als das raumerfüllende Dasein äußere Erscheinung oder Vorstellung und nichts anderes ist.[2] Jetzt wird uns in der neuen Anmerkung sehr nachdrücklich und mit gesperrter Schrift das völlige Gegenteil eingeschärft: „Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein, denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne". Es ist demnach kein Zweifel, daß an dieser Stelle, um allen Idealismus zu widerlegen und das Dasein der Dinge außer uns zu beweisen, die Materie als etwas von unseren Vorstellungen Unabhängiges, d. h. als Ding an sich gelten muß.

Nun wird uns von neuem die Abhängigkeit der inneren Erfahrung von der äußeren und die Abhängigkeit dieser von dem Dasein der Dinge außer uns demonstriert. Dann heißt es: „Man kann hierzu noch die Anmerkung fügen: die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung, denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen von der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding sein muß" usw.

Nach der Lehre unseres Philosophen ist die Materie 1. das einzige beharrliche Objekt und 2. eine bloße Erscheinung oder Vorstellung: sie ist demnach die einzige beharrliche Vorstellung und als solche mit der Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein völlig einerlei. Soll dieses beharrliche Etwas, wie die neue Anmerkung lehrt, „ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding" sein, so ist die Materie ein Ding an sich. Mit demselben Rechte werden

[1] S. oben Buch IV. Kap. I. (S. 535—540.)
[2] Ebendas. Kap. IV. (S. 575—578.)

wir gemäß jener Anmerkung nun auch die Raumvorstellung und die Vorstellung des Raumes voneinander unterscheiden und den Raum für den von unserer Raumvorstellung verschiedenen und unabhängigen Gegenstand derselben, d. h. für ein Ding an sich oder die Eigenschaft eines Dinges an sich erklären müssen. Und so wird der Raum wieder bei Kant, was er bei Descartes gewesen war.

Wenn man die Vorstellung und den Gegenstand der Vorstellung so unterscheidet, wie Kant in seiner Widerlegung des Idealismus und in der Anmerkung seiner Vorrede lehrt, so ist der transzendentale Idealismus und zugleich jede Möglichkeit, die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, d. h. die Erkenntnis, zu erklären und die Vernunftkritik zu verstehen, aufgegeben. Darum hat Sigismund Beck diese Art der Unterscheidung zwischen Vorstellung und Gegenstand für den unmöglichen Standpunkt erklärt, die Vernunftkritik verstehen und richtig beurteilen zu können. Denn die Vorstellung kann mit ihrem Gegenstande nur dann übereinstimmen, wenn ihr Gegenstand auch Vorstellung ist. Diesen Standpunkt, für welchen der Gegenstand der Vorstellung kein von ihr unabhängiges Ding, sondern das notwendige Produkt des Vorstellens ist, nannte Beck „den einzig möglichen", um die Vernunftkritik zu verstehen und richtig zu beurteilen. Unter demselben hat er die Werke Kants kommentiert, und zwar, wie er auf dem Titel seiner Schriften ausdrücklich sagt: „Auf Anraten Kants". Dies ist eine sehr bemerkenswerte Tatsache, welche man nicht übersehen oder ungekannt lassen darf, wenn man die Frage nach der wahren Lehre Kants und den ihr widersprechenden Stellen in seinen Werken untersuchen und entscheiden will. Beck hat die Widersprüche sehr wohl gekannt und auf eine zu leichte Art wegzuschaffen gesucht, indem er den Philosophen um der lieben Verständlichkeit willen bisweilen die Sprache des Dogmatismus und des gewöhnlichen Bewußtseins annehmen läßt. Wenn Kant von dem Gegenstande der Vorstellung als einem von der letzteren unabhängigen Dinge rede, so spreche er, wie etwa Kopernikus vom Aufgang oder Untergang der Sonne, er rede nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, ohne seinen Standpunkt zu ändern. Wir aber finden, daß Kant an den Stellen, die wir geprüft haben, seinen Standpunkt mit dem des gewöhnlichen Bewußtseins vertauscht, denn er lehrt, daß man das Dasein der Dinge außer uns in dem Sinne beweisen könne, in welchem dasselbe der dogmatische Idealismus verneint und der gemeine Verstand voraussetzt.

Kant hatte in einer dem transzendentalen Idealismus völlig entsprechenden Weise das Dasein der Dinge außer uns dargetan und zwar so, daß dadurch die Tatsache der äußeren Dinge, wie sie dem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint, völlig erklärt wurde. Er hatte gezeigt, daß und warum das Dasein der Dinge außer uns jedem menschlichen Bewußtsein *unmittelbar* einleuchtet, was nie der Fall sein könnte, wenn jene Dinge etwas anderes als Erscheinungen oder Vorstellungen wären. „Nun sind alle äußeren Gegenstände (Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. *Also existieren ebensowohl äußere Dinge als ich selbst existiere*, und zwar beide auf das *unmittelbare* Zeugnis meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meines Selbst, als des denkenden Subjekts, bloß auf den inneren, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände *ebensowenig nötig zu schließen*, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.“[1] Diese höchst wichtige und erleuchtende Erklärung steht in der *ersten* Ausgabe der Vernunftkritik, sie ist in der zweiten weggelassen und in den Ausführungen, welche an ihre Stelle getreten sind, keineswegs durch einen Satz von ähnlicher Bedeutung ersetzt worden, obwohl auch hier am Schluß der Kritik der rationalen Psychologie bemerkt wird, daß sich die äußeren und inneren Gegenstände, „nur sofern eines dem andern als äußerlich *erscheint*, voneinander unterscheiden, und das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zugrunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte“.[2] Als ob er das Dasein der Dinge außer uns noch gar nicht aus dem kritischen Gesichtspunkt erleuchtet und nicht mit siegreicher Klarheit dargetan hätte, daß und warum wir nicht nötig haben, auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände zu schließen, gibt Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik eine Widerlegung des Idealismus,

[1] Kritik der reinen Vernunft. (1. Ausgabe.) Kritik des vierten Paralogismus der tr. Psychologie. (A. A. Bd. IV. S. 233; O. A. S. 370—371.)

[2] Ebendas. 2. Ausgabe. Beschluß der Auflösung des psychologischen Problems. (A. A. Bd. III. S. 278; O. A. S. 427—438.)

worin das Dasein der Dinge außer uns syllogistisch bewiesen wird. Der Syllogismus lautet in kürzester Fassung: unsere innere Erfahrung ist abhängig von der äußeren, diese von dem Dasein der Dinge außer uns, also sind die letzteren unabhängig von unserer inneren Erfahrung und nicht bloße Vorstellungen.

4. Einwürfe und deren Prüfung.

Emil Arnoldt ist ein so gründlicher, durch eine Reihe lehrreicher Forschungen bewährter Kenner des Lebens wie der Lehre unseres Philosophen, daß seine Untersuchungen die aufmerksamste Beachtung verdienen. In seiner eingehenden Beurteilung meines Werks hat derselbe auch diejenigen Punkte hervorgehoben, in welchen er meine Auffassungen nicht teilt: darunter betrifft der wichtigste den dargelegten Widerstreit in der kantischen Erkenntnislehre. In der Ansicht von dem Charakter und der fundamentalen Bedeutung des transzendentalen Idealismus sind wir einverstanden, auch ist Arnoldt „nicht gewillt, die philosophische Differenz der beiden Ausgaben der Vernunftkritik wegzureden", er räumt ein, daß die zweite einer falschen Auffassung jener kantischen Lehre Vorschub leisten könne und wohl auch tatsächlich geleistet habe, daß die erste Ausgabe wegen der energischen und unzweideutigen Art, womit sie die Idealität der Körperwelt lehre, der zweiten vorzuziehen sei.[1] Dagegen bestreitet Arnoldt, daß die Differenz der beiden Ausgaben die Grundlagen der kantischen Erkenntnislehre betreffe, und daß insbesondere jene „Widerlegung des Idealismus", die der Philosoph in der zweiten Ausgabe ausgeführt hat, dem transzendentalen Idealismus zuwiderlaufe. Vielmehr habe Kant an dieser Stelle zur Widerlegung Descartes' nur beweisen wollen, daß unsere innere Erfahrung von der äußeren abhänge und durch die letztere vermittelt sei; dieser Beweis sei ihm gelungen und bilde das eigentümliche Verdienst, das seiner neuen „Widerlegung des Idealismus" zukomme.[2]

Ich muß den scharfsinnigen Erörterungen E. Arnoldts folgende Gründe entgegenstellen: 1. Der transzendentale Idealismus lehrt die volle und gleiche Unmittelbarkeit der inneren und äußeren Erfahrung. Es heißt dieser Lehre widersprechen, wenn die äußere Erfahrung als das Mittel und die Bedingung der inneren gelten soll; sie kann eine solche Bedingung nicht sein, da sie selbst auch innere Erfahrung

---

[1] E. Arnoldt: Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung. Ein kritischer Bericht. (Königsberg 1882.) (Gesammelte Schriften hrg. v. Otto Schöndörfer, Bd. III. S. 251 ff.) — [2] Ebendas. S. 253 ff.

ist, sie ist ein Teil oder eine besondere und notwendige Sphäre der letzteren. 2. Daß unsere innere Erfahrung von der äußeren abhänge und durch dieselbe vermittelt werde, ist in Kants neuer „Widerlegung des Idealismus" nicht das Ziel, sondern bloß eine Station der Beweisführung. Das Ziel ist die Abhängigkeit der äußeren Erfahrung von dem Dasein der Dinge außer uns, d. h. die Unabhängigkeit der äußeren Dinge von unserer Vorstellung. Dann gelten die Dinge außer uns für Dinge an sich, dann werden die Erscheinungen und die Dinge an sich vermengt, was dem transzendentalen Idealismus und der gesamten Erkenntnislehre Kants auf das Äußerste widerstreitet. Dies ist der Punkt, um den es sich handelt. Ich behaupte daher, daß der transzendentale Idealismus in der ersten wie in der zweiten Ausgabe der Kritik, verglichen mit der neuen „Widerlegung des Idealismus" und mit der Anmerkung in der Vorrede der zweiten Ausgabe, sich zu diesen letzteren Ausführungen verhalte wie A zu Nicht-A. Um mich zu widerlegen, muß man demnach beweisen: daß Kant die Unabhängigkeit der äußeren Dinge (Körper) von unseren Vorstellungen in der ersten Ausgabe der Kritik nicht durchgängig verneint und an den angeführten Stellen der zweiten keineswegs bejaht und zu beweisen gesucht habe.

E. Arnoldt verneint den Widerstreit der beiden Ausgaben und sucht ihre Verschiedenheit graduell zu fassen. „Die erste beweist mit größerem Nachdruck, daß die Körper, mit geringerem, daß die Seelen Erscheinungen sind; sie nähert sich dem Spiritualismus. Die zweite beweist mit größerem Nachdruck, daß die Seelen, mit geringerem, daß die Körper Erscheinungen sind; sie verteidigt dem Spiritualismus gegenüber, den sie beseitigt, die relative Berechtigung des Materialismus, den sie nicht minder beseitigt." Wenn man nur wüßte, wie weit in beiden Fällen „der größere" wie „der geringere Nachdruck" reichen soll, da doch Kant in der ersten Ausgabe mit allem Nachdruck die Körper für bloße Erscheinungen erklärt und in beiden Ausgaben mit allem Nachdruck verneint hat, daß die Seelen Erscheinungen oder erkennbare Objekte sind![1]

In einem vortrefflichen, mit genauer Sachkenntnis und eindringendem Urteil geschriebenen Aufsatz über meine Geschichte der Philosophie und insbesondere mein Werk über Kant hat Joh. Witte auch die kritische Frage berührt, welche uns soeben beschäftigt. Er ist

[1] E. Arnoldt: Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung. Ein kritischer Bericht. S. 32. Gesammelte Schriften hrg. v. Otto Schöndörfer. Bd. III. S. 252.

darin meiner Ansicht, daß „die veränderte Darstellung der zweiten Ausgabe nicht für eine verbesserte zu halten sei“, aber er verneint, daß sie den Grundlehren der ersten widerstreite, und möchte die Differenz beider darauf einschränken, daß „die zweite den idealistischen Charakter der ersten in undeutlicher Weise abschwäche“. Ich muß ihm entgegnen, daß dieser Ausdruck zu unbestimmt und seine nähere Auslegung nicht richtig ist. Was Kant in den angeführten Stellen nach Tendenz und Wortlaut zu beweisen sucht, ist nicht, wie Witte meint, die Unabhängigkeit der äußeren Dinge von der bloß subjektiven oder individuellen Vorstellung, sondern von der Vorstellung als solcher.

Darüber läßt jene der Vorrede zur zweiten Ausgabe eingefügte Anmerkung, die nach der Absicht des Philosophen der im Text befindlichen „Widerlegung des Idealismus“ sekundieren soll, nicht den mindesten Zweifel. Auch nicht die „Widerlegung“ selbst, nach welcher „die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich ist“. Nun interpretiert Witte: „Die Wahrnehmung dieses Beharrlichen (d. i. meines Daseins in der Zeit)“ usw. Diese Auslegung scheint mir aus zwei Gründen unmöglich: 1. weil „mein Dasein in der Zeit“ nicht beharrlich ist, und 2. weil nach Kants ausdrücklicher Lehre unter allen erkennbaren Dingen kein anderes Dasein beharrt als die Materie. Wenn Kant nach Wittes Ansicht unter „Ding“ stets einen „vorgestellten Gegenstand“ oder die Vorstellung eines Dinges versteht, so sagt er uns in der obigen Stelle: „Die Wahrnehmung dieses Beharrlichen ist nur durch ein Ding (d. h. durch die Vorstellung eines Dinges) außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich!“ Man sieht, daß keinerlei Auslegungskunst den Widerspruch wegreden kann, den ich festgestellt und in seiner Entstehung erklärt habe. Und ich dürfte wohl gegen die Meinung geschützt sein, die ein so einsichtsvoller und gerechter Beurteiler, wie Witte, nicht hegen sollte, als ob irgendwelche Voreingenommenheit für die Lehre eines anderen Philosophen, wie etwa Hegels, auf meine Würdigung Kants den mindesten Einfluß geübt habe.[1]

Jeder Kenner der Vernunftkritik weiß, daß und warum Kant die Standpunkte des transzendentalen Idealismus und empirischen

[1] Joh. Witte: Kuno Fischers Behandlung der Geschichte der Philosophie und sein Verhältnis zur Kantphilologie. Altpr. Monatsschr. Bd. XX. S. 129—151, insbes. S. 145—148.

Realismus einerseits und die Standpunkte des transzendentalen Realismus und empirischen Idealismus andererseits als notwendig zusammengehörige betrachtet, daß er die beiden ersten in seiner Lehre vereinigt, die beiden anderen dagegen, als welche dem Dogmatismus angehören, widerlegt haben will. Der transzendentale Idealismus lehrt die Entstehung unserer gemeinsamen Erscheinungswelt; der empirische Realismus lehrt, daß es deshalb keine anderen Erkenntnisobjekte gibt als die Erscheinungen oder sinnlichen Dinge: daher gehören die beiden Standpunkte notwendig zusammen, und ihre Namen bezeichnen nur verschiedene Seiten derselben Vorstellungsart.

Ebenso verhält es sich mit den beiden anderen. Der transzendentale Realismus lehrt, daß die Dinge außer uns unabhängig von unseren Vorstellungen oder Dinge an sich sind; der empirische Idealismus lehrt, daß wir eben deshalb die Dinge außer uns nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, d. h. durch Schlußfolgerungen, vorstellen, daher ihres Daseins weniger gewiß sein können, als unseres eigenen Denkens, oder, was dasselbe heißt, daß die Existenz unseres denkenden Wesens (Seele) allein gewiß, dagegen das Dasein der Dinge außer uns ungewiß oder zweifelhaft ist. Wer die äußeren Dinge für Dinge an sich hält, muß ihr Dasein für zweifelhaft halten, da er desselben nicht unmittelbar gewiß sein kann. Anders ausgedrückt: wer „transzendentaler Realist“ ist, muß zugleich „empirischer Idealist“ sein. Diese beiden Standpunkte streiten nicht miteinander, sondern sind identisch, und ihre Namen bezeichnen nur verschiedene Seiten derselben Vorstellungsart.

Wenn es sich mit dem Dasein der Dinge außer uns so verhält, wie der transzendentale Realist behauptet, dann muß es sich mit unserer Vorstellung dieser Dinge und mit der Gewißheit ihres Daseins so verhalten, wie der empirische Idealist lehrt: diese beiden Standpunkte bedürfen keiner Versöhnung, weil sie nicht miteinander streiten, sondern notwendig zusammengehören und den Charakter jenes dogmatischen Rationalismus ausmachen, welchen Descartes begründet und Kant durch den kritischen widerlegt hat. So steht die Sache.[1] Wenn nun jemand, wie A. Krause, behauptet, daß „Kant seine ganze gewaltige Kraft daran gesetzt habe, den Streit zwischen empirischem Idealismus und transzendentalem Realismus zu schlichten“, so ist kaum möglich, in wenigen Worten mehr Unsinn zu sagen. Kant soll den Streit

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. X. S. 526—531.

zweier Standpunkte geschlichtet haben, die nach seiner Einsicht und Lehre völlig harmonieren: er soll Standpunkte versöhnt haben, welche er widerlegt hat, und er soll endlich, um einen Streit zu schlichten, der nach ihm keiner ist, seine gewaltige Kraft daran gesetzt haben, und noch dazu die ganze![1]

Ich komme auf das Ergebnis meiner Prüfung der kantischen Erkenntnislehre zurück und muß dasselbe für unwiderlegt halten. Nach der Grundlehre Kants sind die Dinge an sich von den Erscheinungen, also auch von den Dingen außer uns auf das Genaueste zu unterscheiden und jede Vermengung beider auf das Sorgfältigste zu verhüten. Dagegen hat Kant im Text und in der Vorrede der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik eine solche Widerlegung des Idealismus gegeben, daß die Dinge außer uns als unabhängig von der Vorstellung, mithin als Dinge an sich gelten, also die letzteren mit den Erscheinungen vermengt werden.

Es entspricht der kantischen Lehre vollkommen und ist durch den Geist wie durch den Wortlaut derselben geboten: daß wir den Dingen an sich Realität und Ursächlichkeit zuschreiben. Dagegen widerstreitet es dieser Lehre ebensosehr, den Dingen an sich theoretische Erkennbarkeit (empirische Realität) und äußere Kausalität beizulegen. Sie sind die Ursachen unserer sinnlichen Eindrücke oder unseres empirischen Erkenntnisstoffs, aber nicht äußere Ursachen, denn diese sind äußere Dinge oder Erscheinungen, die aus den Empfindungen entstehen, also dieselben unmöglich erzeugen. Es ist daher eine grundfalsche und verkehrte Auffassung der kantischen Fundamentallehre, wenn man nach ihr die Dinge an sich für die äußeren Ursachen unserer Sinnesempfindungen hält. Eine solche Auffassung ist durch den transzendentalen Idealismus absolut verneint, aber durch die spätere „Widerlegung des Idealismus" nicht gehindert, ja so weit ermöglicht worden, daß sie bei den Kantianern gewöhnlichen Schlages die landläufige wurde.

Diese Ansicht ist es, welche Fichte in seiner Bestreitung der Kantianer und später Schopenhauer in seiner Kritik der kantischen Philosophie als widerkantisch und widersinnig nicht stark genug verwerfen konnten. Fichte sagte: „So lange Kant nicht ausdrücklich erklärt: die Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transzendentalen Gegenstande zu erklären, solange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant

[1] Die Grenzboten. (1882.) Nr. 40. S. 16.

berichten. Tut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfs".[1]

Doch es ist eine ebenso grundfalsche und verkehrte Ansicht von der kantischen Lehre, wenn man nach ihr den Dingen an sich, weil sie die äußeren Ursachen unserer Empfindungen nicht sein können, alle Realität und Ursächlichkeit überhaupt abspricht und sie für nichts weiter gelten lassen will, als für bloße unwirksame Begriffe. Ich habe aus dem Geist und Buchstaben des kantischen Systems ausführlich nachgewiesen, daß unser Philosoph die Realität und Ursächlichkeit der Dinge an sich gelehrt hat und lehren mußte, nur ist diese Realität nicht die empirische und diese Ursächlichkeit nicht die sinnliche und äußere, sondern die übersinnliche und intelligible: nämlich die Kausalität des Willens. Ist etwa nach Kant der Wille und die Freiheit nicht Ding an sich und zugleich Realität und Wirksamkeit? Das Ding an sich ist nach Kants ausdrücklicher Lehre die Ursache unserer Empfindungen; das Ding an sich ist nach Kants ausdrücklicher Lehre Wille. Wie kann der Wille Ursache unserer Empfindungen, unserer Sinnlichkeit und Vernunftbeschaffenheit überhaupt sein? So steht die Frage, welche nach Kant unauflöslich bleibt, und in welcher Schopenhauer das Rätsel der Welt sah, das er durch seine Lehre vom Willen auflösen wollte. Und die organische Entwicklungsgeschichte unserer Tage, welche von Darwin herkommt, rechnet in der erleuchtenden Art und Weise, wie sie das Verhältnis von Funktion und Organ faßt, mit diesem Faktor, welchen Schopenhauer den Willen zum Leben genannt hat.[2]

In einer Preisschrift über „die Lehre Kants von der Idealität der Zeit und des Raumes" steht zu lesen: „Selbst Kuno Fischer ist von dem Vorwurf einer mißverständlichen Deutung nicht frei, indem er von einer Realität der Dinge an sich redet". Gewiß rede ich davon und überlasse die mißverständliche Deutung der Preisschrift. Aber da ich sehe, wie der Verfasser der „Preisschrift" seinen Lesern verkündet, daß in der kantischen Philosophie „das Ding an sich immer nur der unklare Widerschein unseres Verstandes sei", so wundere ich mich nicht mehr über seinen „Vorwurf", sondern nur noch über seine „Preisrichter".[3]

[1] J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Nr. 6. (S. W. Abt. I. Bd. II. S. 486.)

[2] Vgl. oben Buch IV. Kap. I. S. 535—540 und Kap. III. S. 556—559.

[3] K. Laßwitz: Die Lehre Kants von der Identität des Raumes und der Zeit usf. (1883.) S. 132. Anmkg.

Wenn Kant nicht das von allen Vorstellungen und Erscheinungen unabhängige Sein der Dinge an sich behauptet hätte, so würde unter den nachkantischen Metaphysikern ein Mann, wie Herbart, dieser entschiedene Gegner alles Idealismus und Monismus, nimmermehr sich als einen „Kantianer" bezeichnet haben und überzeugt gewesen sein, daß „Kant den wahren Begriff des Seins besaß". Wer die Möglichkeit des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes so wie Kant in seiner Vernunftkritik widerlegt hat, war nach Herbart „der Mann, die alte Metaphysik zu stürzen".

II. Die Prüfung der Freiheits- und Entwicklungslehre.

1. Schopenhauers Kritik der kantischen Philosophie.

Schopenhauer hat in seiner auf die zweite Ausgabe des Hauptwerks gegründeten „Kritik der kantischen Philosophie" diese als die höchste Erscheinung gewürdigt, welche die Geschichte der Philosophie hervorgebracht habe. Verglichen mit den früheren Systemen, verhalte sich die kantische Lehre zu jener alten Metaphysik vom Wesen der Dinge (Gott, Welt und Seele), wie die wahre Weltanschauung zur falschen oder wie die neuere Chemie zu den Alchymisten; selbst die tiefsinnigen und idealistisch gerichteten Systeme der alten Zeit, die, wie die indische Religion und die platonische Philosophie, zu der Einsicht gelangt wären, daß unsere Sinnenwelt nur vorgestellt und phänomenal sei, verhalten sich zu der kantischen Lehre, wie die unrichtig begründete Wahrheit zur richtig begründeten oder wie die heliozentrische Weltansicht einiger Pythagoreer zu der des Kopernikus.

Indessen ermangele die kantische Philosophie sowohl der Vollendung als der Einstimmigkeit. Ihre beiden Hauptverdienste seien von zwei Hauptfehlern begleitet. Kants größtes Verdienst bestehe in der „Unterscheidung der Erscheinung und der Dinge an sich", woraus „die gänzliche Diversität des Realen und Idealen" einleuchte und das bloß vorgestellte oder phänomenale (also nicht wahre) Sein unserer Sinnenwelt. Sein zweites Verdienst bestehe in der „Erkenntnis der unleugbaren moralischen Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre".[1]

[1] A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Anhang. Sämtl. Werke hrg. v. Ed. Grisebach. Bd. I. S. 534—540.)

Den ersten Hauptfehler Kants findet Schopenhauer darin, daß derselbe die anschauende und abstrakte oder begriffliche Erkenntnis nicht deutlich unterschieden habe, woraus eine heillose Verwirrung bald durch die falsche Vermischung, bald durch die falsche Entgegensetzung beider gefolgt sei. Daher habe er dem Verstande die anschauende Erkenntnis abgesprochen, als ob es eine anschauliche Welt ohne Verstand geben könne; daher habe er die Vernunft nicht als das Vermögen der abstrakten oder begrifflichen Erkenntnis durch Urteile und Schlüsse, sondern als das der Prinzipien und des moralischen Handelns bestimmt, während sie nur die Regeln erkenne, nach denen das kluge Handeln verfahre. Moralisch oder tugendhaft und vernünftig oder klug seien keineswegs identisch: die macchiavellistische Politik sei nicht tugendhaft, wohl aber klug und vernünftig, wogegen der aufopfernde Edelmut ebenso tugendhaft sei wie unklug. Aus der anschaulichen Erkenntnis des Verstandes entstehe durch das Vermögen der Reflexion oder des Denkens (Vernunft) die abstrakte. Daher verhalten sich die Anschauungen zu den Begriffen, wie die sinnlichen Objekte zu den gedachten oder wie die „Phänomena" zu den „Noumena", aber nicht, wie die Erscheinungen zu den Dingen an sich, denn die abstrakten Begriffe stellen nichts anderes vor als Erscheinungen. Daß Kant den Unterschied der Phänomena und Noumena dem Unterschiede der Erscheinungen und der Dinge an sich gleichgesetzt und demgemäß die letzteren für Noumena erklärt habe, sei ein schwerer und verhängnisvoller Irrtum gewesen, welcher aus jenem ersten Grundfehler hervorgegangen.[1]

Der zweite Hauptfehler, welcher der idealistischen Grundansicht der Vernunftkritik auf das Äußerste widerstreite, bestehe in der falschen Einführung des Dinges an sich als der äußeren Ursache unserer Empfindungen. Nicht die Anerkennung eines Dinges an sich zur gegebenen Erscheinung sei falsch, sondern diese Art seiner Ableitung, welche der zweiten Ausgabe der Kritik mit ihrer „Widerlegung des Idealismus" zur Last falle. „Keiner bilde sich ein, die Kritik der reinen Vernunft zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants Lehre zu haben, wenn er jenen nur in der zweiten oder einer der folgenden Auflagen gelesen hat; das ist schlechterdings unmöglich, denn er hat nur einen verstümmelten, verdorbenen, gewissermaßen unechten Text gelesen."[2]

[1] A. Schopenhauer: Die Welt als Wille usf. Bd. I. Anhang. S. 553—554. S. 557—558. S. 601—611. S. 652—658. — [2] Ebendas. Bd. I. Anh. S. 552—558.

Es heißt der idealistischen Grundansicht der kantischen Lehre widersprechen, wenn das Ding an sich nach dem Kausalitätsgesetz als die äußere Ursache unserer Empfindungen gelten soll. Und es heißt die gesamte kantische Lehre verneinen oder von Grund aus verkennen, wenn das Ding an sich überhaupt abgeleugnet oder demselben die Realität, d. h. der Charakter des Urseienden abgesprochen wird. Schopenhauer wollte eine solche Ansicht von dem kantischen System, die er für „unsinniges Wischiwaschi" erklärte, mit Unrecht dem Philosophen Fichte zuschreiben, der, gleich Schopenhauer, behauptet hat, daß die folgerichtige Vernunftkritik niemals die äußere Existenz und Kausalität des Dinges an sich lehren könne und, wie jener, die Unerkennbarkeit desselben in dem Sinne verneint hat, daß das Ding an sich in unserem Selbstbewußtsein unmittelbar zu erkennen sei und erkannt werde, und zwar als Wille.[1]

Wir haben hier nicht das Interesse, Schopenhauers Kritik in Ansehung der kantischen Erkenntnislehre näher zu verfolgen, da dies zu einer Prüfung seiner eigenen Lehre führen müßte, die gemäß ihrer Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, zwischen der anschauenden Erkenntnis des ersten und der abstrakten Erkenntnis der anderen sich genötigt sah, Kants Lehre von den Kategorien des Verstandes und den Postulaten der Vernunft gänzlich zu verwerfen. In den beiden Hauptpunkten, welche den Charakter des kantischen Systems ausmachen, nämlich in der Lehre von der Idealität aller Erscheinungen (Objekte) und von der Realität des Dinges an sich, das von allen Erscheinungen völlig unabhängig und unterschieden sei, ist er mit Kant einverstanden und hat gemäß dieser Richtschnur sein eigenes System, „die Welt als Wille und Vorstellung", auszubilden gesucht.

In jener seiner Ansicht von den Grundlagen der kantischen Philosophie müssen wir ihm beistimmen; auch darin, daß die Vermengung der Erscheinungen und der Dinge an sich diesen Grundlagen widerstreite; auch darin, daß die Dinge an sich, wenn sie als Dinge außer uns und als äußere Ursachen unserer Empfindungen gelten sollen, mit den Erscheinungen vermengt werden; auch darin, daß in der „Widerlegung des Idealismus", wie sie die zweite Ausgabe der Kritik ausgeführt hat, die Dinge außer uns als etwas von aller Vorstellung Unabhängiges und demnach als Dinge an sich figurieren.

Wenn aber Schopenhauer, wie es der Fall ist, nicht bloß die

[1] S. oben S. 589—591.

äußere Kausalität der Dinge an sich, sondern deren Ursächlichkeit überhaupt für unvereinbar mit der kantischen Lehre hält, weil nach der letzteren der Begriff der Kausalität überhaupt auf die Dinge an sich nicht anwendbar sei, so können wir ihm weder darin beistimmen, daß eine solche Ansicht den von ihm bezeichneten Widerspruch enthalte, noch darin, daß die erste Ausgabe der Kritik von diesem Widerspruch, wenn es einer wäre, freizusprechen sei.

Daß die Dinge an sich das übersinnliche Substratum oder der verborgene Urgrund unserer Vernunftbeschaffenheit, also auch der unserer Empfindungen und Sinnenwelt sind, ist eine Lehre, welche Kant selbst für „die beständige Behauptung seiner Kritik“ erklärt hat. Es ist ihm nicht eingefallen, die zeitliche oder sinnliche Kausalität auf die Dinge an sich anzuwenden; ihre Ursächlichkeit ist die zeitlose oder intelligible, so wie ihre Realität nicht das zeitliche, sondern zeitlose Sein ist.[1]

Wenn Schopenhauer keine andere als die zeitliche Kausalität gelten lassen will, so ist das seine Sache und gehört in die Darstellung und Prüfung seiner Lehre, mit der wir jetzt nichts zu tun haben. Er tadelt Kant, weil er den Dingen an sich Kausalität zuschreibe. Warum lobt er ihn, daß er die Realität derselben bejaht und gelehrt habe? Ihm selbst ist es sauer genug geworden und doch nicht gelungen, dem Dinge an sich (Willen) zugleich das Ursein zuzusprechen und die Ursächlichkeit abzusprechen.

Nachdem ich gezeigt habe, in welchen Punkten, was die Differenz der beiden Ausgaben der Vernunftkritik und den Widerstreit in der kantischen Erkenntnislehre betrifft, ich mit Schopenhauer übereinstimme, muß ich wünschen, daß man in eben dieser Frage diejenigen Punkte nicht übersehe, in welchen ich von ihm abweiche.

2. Der Zusammenhang zwischen der Erkenntnis- und Freiheitslehre.

Die kantische Erkenntnislehre, mit jenem nachgewiesenen Widerspruche behaftet, widerstreitet der Freiheitslehre. Ohne denselben begründet sie die Möglichkeit der Freiheit, und zwar unter allen Systemen sie allein, denn es ist kein Zweifel, daß gemäß dieser Lehre das von allen Erscheinungen völlig unterschiedene, von Zeit und Raum völlig unabhängige Ding an sich nichts anderes ist und sein kann, als die Freiheit oder der Wille. Wir haben diesen Punkt bereits so aus-

[1] S. oben Buch IV. Kap. I. S. 535—540. Kap. II. S. 541—543.

führlich erörtert und klargestellt, daß weder neue Begründungen zu geben noch einzelne kantische Sätze zur Bestätigung anzuführen sind.[1]

Die drei kritischen Hauptwerke dürfen uns als die einleuchtenden Urkunden dieser Lehre gelten: die Kritik der reinen Vernunft in ihrer Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter, die Kritik der praktischen Vernunft in ihrer Lehre von der Realität der Freiheit und vom Primate des Willens, die Kritik der Urteilskraft in ihrer Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit und den inneren Naturzwecken, wie in der vom moralischen Endzwecke und Urgrunde der Welt.

Nachdem Kant den Zusammenhang seiner Erkenntnis- und Freiheitslehre oder, was dasselbe heißt, die Identität zwischen Ding an sich und Willen so einleuchtend und ausführlich dargetan hat, können wir unmöglich mit Schopenhauer meinen, daß ihm diese Sache nur dunkel, gleich einer Ahnung, vorgeschwebt und er das Ding an sich als Willen nicht mit der Überzeugung des Philosophen erkannt habe, sondern wie der gute Mensch, der in seinem dunkeln Drange sich des rechten Weges wohl bewußt ist. „Ich nehme daher wirklich an", sagt Schopenhauer, „obwohl es nicht zu beweisen ist, daß Kant, so oft er vom Dinge an sich redete, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes immer schon den Willen undeutlich dachte."[2]

Nachdem aber Schopenhauer selbst in der „Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich" und in der „Erkenntnis der unleugbaren moralischen Bedeutung des menschlichen Handelns, als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berührt", die beiden größten Verdienste unseres Philosophen erkannt und dessen Lehre von Zeit und Raum, wie die von dem intelligibeln und empirischen Charakter als „die zwei Diamanten in der Krone des kantischen Ruhmes" gepriesen hat, müssen wir in jenem eben erwähnten Satz nicht bloß eine mangelhafte und abgeminderte Würdigung der Verdienste Kants, sondern einen offenbaren Widerspruch mit diesen seinen eigenen Erklärungen finden. Kant hat gewußt, was er lehrte, wenn er die Dinge an sich als *Ideen*, diese als *Zwecke*, diese als *Willensbestimmungen* und den Willen als *Freiheit* faßte, die uns nur aus unserem eigenen moralischen Wesen mit unmittelbarer und vollster Gewißheit einleuchte, aber mit „jenem Übersinnlichen, das wir der Natur als

[1] S. oben S. 588—591.

[2] Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. (Sämtl. Werke herausg. v. Eduard Grisebach. S. 641.)

Phänomen unterlegen müssen", d. h. mit dem Dinge an sich notwendigerweise identisch sei.[1]

3. Der Widerstreit in der Freiheitslehre.

Zwischen der folgerichtigen Erkenntnislehre Kants und seiner Freiheitslehre ist kein Widerstreit, sondern der genaueste und tiefste Zusammenhang, den entdeckt und erleuchtet zu haben, das unsterbliche Verdienst und die originale Geistestat kennzeichnet, welche die kantische Philosophie zu dem macht, was sie ist.

Die Freiheitslehre forderte eine mit der Glückseligkeitslehre völlig unvermischte, über jede Art der eudämonistischen Lebensansicht, darum auch über allen Streit zwischen Optimismus und Pessimismus völlig erhabene Moral, welche Kant, indem er Tugend und Glückseligkeit von einander schied, auch ausgeführt, aber in seine Lehre vom höchsten Gut, indem er Tugend und Glückseligkeit miteinander verband, nicht festgehalten, sondern im Grunde verleugnet hat. Nachdem in der Sittenlehre der eudämonistische Lebenszweck von der Freiheit und Willenslauterkeit völlig ausgeschlossen war, durfte er durch die Lehre vom höchsten Gut und von der Fortdauer der Seele nicht wieder eingeführt werden. Wir haben, um die Unsterblichkeitslehre unseres Philosophen klar zu stellen und die wahre von der falschen zu unterscheiden, schon früher diesen Widerstreit in seiner Freiheitslehre auseinandergesetzt und ersparen uns daher alle Wiederholung, indem wir auf jene Erörterungen zurückweisen.[2]

4. Der Widerstreit zwischen der Erkenntnis- und Entwicklungslehre.

Daß Kant die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Dinge schon vor der Kritik gefordert und zu seiner Aufgabe gemacht, daß er dieselbe durch die Vernunftkritik begründet und ihre Grundzüge in seiner Ansicht von der Natur und Gesittung, von der organischen, sozialen und moralischen Welt ausgeführt hat, ist in einem der vorhergehenden Abschnitte nachgewiesen worden. Auch haben wir gezeigt, daß seiner Lehre gemäß die Weltentwicklung als Erscheinung und zwar als zweckmäßige Erscheinung zu fassen ist, daß sie in ihrer Einheit wie in ihrem tiefsten Grunde nichts anderes als die *fortschreitende Offenbarung der Freiheit* ist und sein kann. Darum galt uns

[1] Vgl. oben Buch IV. Kap. III. S. 567—571.

[2] Vgl. oben Kap. II. S. 543—556. Kap. III. S. 572—575 Zu vgl. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. (Sämtl. Werke hrg. v. Grisebach. S. 662—665.

Kants Entwicklungslehre als eine Vereinigung seiner Erkenntnis- und Freiheitslehre, und die Weltentwicklung selbst als eine Vereinigung der Erscheinung und des Dinges an sich: als eine solche Vereinigung, die weder beide vermengt, noch auch die Unerkennbarkeit des Dinges an sich aufhebt, denn dieses, als der innerste Zweck des Dinges, ist in der Erscheinung, als dem Objekte unserer Erfahrung, durch keinerlei noch so genaue Zergliederung anzutreffen. Es gibt demnach einen Gesichtspunkt der Beurteilung, unter welchem die kantische Entwicklungslehre mit der Erkenntnislehre zunächst nicht streitet.[1]

Wir müssen die Entwicklung der Dinge teleologisch vorstellen und universell fassen; wir müssen ihre Geltung auf das gesamte Weltall ausdehnen, aber ihre Erkennbarkeit auf die moralische Ordnung der Dinge einschränken, da uns alle Zwecke bloß aus dem Willen und dieser nur aus der eigenen praktischen Vernunft einleuchtet. Daher bleibt, wie die Zwecke überhaupt, auch die Entwicklung der Dinge theoretisch unerkennbar. Da nun alle Erscheinungen Gegenstände unserer Erfahrung oder wissenschaftlichen (theoretischen) Erkenntnis sind, und die Entwicklung wohl Erscheinung ist, aber kein Erkenntnisobjekt sein soll: so tritt uns hier zwischen der kantischen Erkenntnis- und Entwicklungslehre ein Widerstreit entgegen, welcher die letztere selbst trifft und darin besteht, daß der Entwicklung der Charakter der Erscheinung zugesprochen und der der wissenschaftlichen Erkennbarkeit abgesprochen wird. Die kantische Philosophie lehrt die Unerkennbarkeit des Dinges an sich und die Erkennbarkeit der Erscheinung: sie erschüttert diese ihre Grundlehre, sobald sie genötigt ist, entweder jenes für erkennbar oder diese für unerkennbar gelten zu lassen.

Zu einer solchen Nötigung wird sie durch ihre Entwicklungslehre gebracht. Ohne die Erkenntnis des Zweckes oder des Dinges an sich, welches der Entwicklung der Dinge zugrunde liegt, ist diese eine unverständliche, unerkennbare, also, streng genommen, überhaupt keine Erscheinung. Wenn uns der innere Zweck der Dinge nicht einleuchtet, so erscheint uns in der Natur der Dinge auch keine Entwicklung. Daher findet sich die kantische Entwicklungslehre vor folgendes Dilemma gestellt: entweder muß der einleuchtende, erkennbare, d. h. phänomenale Charakter der Entwicklung verneint oder die Erkennbarkeit des Dinges an sich bejaht werden, und zwar nicht bloß die praktische und moralische Erkennbarkeit, sondern auch die theoretische und wissenschaftliche.

[1] S. oben Buch IV. Kap. III. S. 556—575, insbes. S. 569—574.

III. Die Prüfung der Lehre von den Erscheinungen und den Dingen an sich.

1. Die Erkennbarkeit der menschlichen Vernunft.

Die wissenschaftliche Geltung der Entwicklungslehre fordert diese Bejahung. Daher läßt sich die kantische Erkenntnislehre nicht in der Verfassung festhalten, welche ihr die Vernunftkritik gegeben hat, zufolge deren nur die sinnlichen Erscheinungen Erkenntnisobjekte sind, alle theoretische Erkenntnis auf das Gebiet der Erscheinungen oder Sinnenobjekte, alle praktische dagegen auf das Gebiet der Freiheit oder der Ideen eingeschränkt bleibt, und jede weitere Erkenntnis für unmöglich gilt. Die Vernunftkritik selbst widerstreitet diesem Resultat, denn sie muß eine Erkenntnis einräumen, die weder praktisch (moralisch) ist, noch sinnliche Dinge oder Erscheinungen zu Gegenständen hat: diese Erkenntnis ist *sie selbst*, sofern sie auf dem Wege ihrer Forschung die Bedingungen der Erfahrung ergründet und einsieht.

Sie will in ihrer transzendentalen Ästhetik und Analytik die Einrichtung oder Organisation der menschlichen Vernunft erkannt haben: diese Erkenntnis ist keine praktische, denn ihr Objekt ist nicht die Freiheit; auch sind die Gegenstände dieser Erkenntnis keine Erscheinungen, denn Zeit und Raum sind, wie die Vernunftkritik lehrt, nicht Erscheinungen, so wenig wie die produktive Einbildung, der reine Verstand und das reine Bewußtsein; diese Erkenntnis ist nicht Erfahrung, denn ihre Gegenstände sind diejenigen Bedingungen, welche aller Erfahrung vorausgehen und dieselbe machen. Wenn nun alle Erkenntnis, die zunächst nur Einsichten, nicht aber Handlungen bezweckt, *theoretisch* und wissenschaftlich genannt werden muß, so liefert die kantische Vernunftkritik eine solche Erkenntnis, die weder empirisch noch praktisch, wohl aber theoretisch ist und den Charakter der Wissenschaft in Anspruch nimmt.

Sie ist *Erkenntnislehre* und würde es nicht sein, wenn ihre Lehre von der Erkenntnis keine Erkenntnis wäre; sie begründet die Erfahrungserkenntnis, indem sie zeigt, wie dieselbe entsteht, und würde dieses ihr Ziel verfehlen, wenn sie selbst Erfahrung wäre, denn das hieße die Erfahrung durch die Erfahrung begründen, also nicht begründen, sondern voraussetzen, wie die dogmatische Philosophie getan hat. Man möge uns nicht einwenden, daß ja Kant die induktive Methode der Erfahrungswissenschaft gebraucht hat, um seine Erkenntnislehre zu begründen, also die Vernunftkritik selbst auf dem Wege der

Erfahrung entstanden ist. Man täusche sich nicht über die Sache durch ein zweideutiges Spiel mit dem Worte Erfahrung! Als solche im genauen Verstande gilt unserem Philosophen nur diejenige Erkenntnis, deren Objekte Erscheinungen sind, wogegen die Vernunftkritik zu einer solchen Erkenntnis führt, deren Gegenstände keine Erscheinungen sind, sondern die subjektiven Bedingungen aller Erscheinung.

Ein anderes ist die Tatsache der Erfahrung, ein anderes deren Begründung. Was durch Erfahrung begründet wird, ist empirisch erkannt; dasjenige dagegen, wodurch die Erfahrung selbst begründet wird, ist eben deshalb keine Sache der empirischen, sondern der transzendentalen Erkenntnis, welche beide Erkenntnisarten unser Philosoph unterscheiden mußte, wie er sie unterschieden hat. Wenn nach ihm alle Erkenntnis teils theoretisch, teils praktisch (moralisch) ist, so hat die transzendentale den Charakter der theoretischen Erkenntnis, aber nicht den der empirischen. Daher müssen wir erklären, daß die Vernunftkritik mit ihren eigenen Einsichten über jene Grenze hinausgeht, welche sie selbst aller theoretischen Erkenntnis als unübersteigliche Schranke gesetzt hat.

Die Einsicht in jene subjektiven Bedingungen, woraus unsere Erscheinungen (Erfahrungsobjekte) und deren Erkenntnis entsteht, war der transzendentale Idealismus; die dadurch begründete Einsicht, daß wir keine anderen Erkenntnisobjekte als die sinnlichen Erscheinungen haben können, war der empirische Realismus. Wir wissen, welcher notwendige Zusammenhang zwischen beiden besteht: sie verhalten sich, wie Grund und Folge. Nichts ist daher gedankenloser, als wenn in der Beurteilung der kritischen Philosophie, wie heutzutage in vielen Schriften zu finden ist, der Charakter des transzendentalen Idealismus, sei es aus Unkenntnis oder Unverstand, ganz außer acht gelassen und die kantische Lehre für Empirismus erklärt wird.

Die Vernunftkritik trägt die Aufgabe in sich, aus dem Wesen unserer Vernunft, welches uns nur vermöge der tiefsten Selbsterkenntnis einleuchtet, die Bedingungen zur Erfahrung, die Kant als „Erkenntnisvermögen" bezeichnet hat, abzuleiten und damit die Erkenntnislehre zu einer wirklichen Entwicklungslehre der Erkenntnis auszubilden. Diese Aufgabe bleibt in der kantischen Philosophie selbst ungelöst, aber wir haben gezeigt, wie die Vernunftkritik schon die Anlage dazu enthält und ihre Untersuchungen dergestalt ordnet, daß sie uns den Entwicklungsgang der menschlichen Erkenntnis von der Wahr-

nehmung bis zur Wissenschaft und dem Fortschritt der Wissenschaften in seinen Grundzügen darstellt.[1]

Nun ist die Erkenntnislehre selbst eine wissenschaftliche Erkenntnis, und die Entwicklungslehre gründet sich auf den Begriff des Zweckes, ohne welchen keinerlei Entwicklung als solche einleuchtet: daher darf dieser Begriff nicht bloß als ein moralisches Prinzip zur Erkenntnis der sittlichen Ordnung der Dinge und nicht bloß als eine Maxime der Reflexion zur Beurteilung der organischen Welt angesehen werden, sondern er ist ein Erkenntnisprinzip, welches für die gesamte erkennbare Weltordnung, die natürliche wie die moralische, gilt.

2. Die Erkennbarkeit der blinden Naturzwecke und der blinden Intelligenz.

Prüfen wir den Grund, warum Kant die Erkennbarkeit des Zweckes auf die moralische Welt eingeschränkt und von der natürlichen ausgeschlossen, warum er dem inneren Naturzweck, den er als eine notwendige Idee in unsere Betrachtung der organischen Welt und als Prinzip der teleologischen Urteilskraft in seine Vernunftkritik eingeführt hat, die Erkennbarkeit abzusprechen sich genötigt sah. Er urteilte, daß die Zwecke nur so weit erkennbar seien, als sie gewußt und gewollt sind, daß nur Wille und Intelligenz Zwecke setzen und zweckmäßig handeln können, daß darum die Natur oder die Körperwelt keine Zwecke habe, keine erkennbaren, daß darum auch die Zwecke, ohne welche wir die Entstehung und Einrichtung der lebendigen Körper nicht verstehen noch erfahren können, keine in der Natur wirksamen Kräfte, keine erkennbaren Objekte, sondern bloße Ideen sind, die wir haben müssen, weil in den organisierten Körpern die Teile aus dem Ganzen verstanden sein wollen, wir aber mit unserem diskursiven Verstande das Ganze nur aus den Teilen zusammenfügen und begreifen können: daher sind wir unvermögend, ein Ganzes, welches sich selbst teilt und gliedert, anzuschauen und müssen dasselbe, weil wir es nicht als den erzeugenden Grund des Lebens zu erkennen imstande sind, als den Zweck des letzteren vorstellen.

Wir müssen das Ganze, welches wir vorstellen sollen, aber nicht als Objekt anschauen können, als Idee denken und deshalb die lebendigen Körper teleologisch beurteilen. Hätten wir einen intuitiven Verstand, so brauchten wir keine teleologische Urteilskraft. Zu diesem Vermögen flüchtet gleichsam unsere Vernunft in ihrer Ohnmacht, sie entwickelt das-

[1] S. oben Buch IV. Kap. III. S. 559—564. Vgl. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. S. 563 ff.

selbe aus ihren Grundkräften, weil sie es bedarf, um das Unvermögen der letzteren, so gut sie kann, zu ergänzen. In der Art und Weise, wie Kant die reflektierende Urteilskarft überhaupt und insbesondere die teleologische begründet, erscheint dieselbe als eine notwendige Entwicklungsform der menschlichen Vernunft, die eine Aufgabe lösen, ein Erkenntnisbedürfnis befriedigen will und dieses Ziel bei der eigentümlichen Verfassung ihrer intellektuellen Vermögen auf keinem anderen Wege erreichen kann.[1]

Die Zwecke in der Natur sind nach kantischer Lehre darum unerkennbar und im Grunde unmöglich, weil sie durch Wille und Intelligenz gesetzt sein müßten, und eine solche bewußtlose Intelligenz, eine solche zugleich zwecktätige und blinde Kraft dem Begriff der Materie widerstreitet, denn der Hylozoismus, der eine lebendige, aus inneren Ursachen wirksame Materie lehrt, gilt nach der Ansicht unseres Philosophen als „der Tod aller Naturphilosophie". Da es nun lebendige und organisierte Materie gibt, die wir uns ohne zweckmäßige Einrichtung nicht vorstellen können, so mußte Kant die zwecktätige, ihr zugrunde liegende Kraft aus dem moralischen Urgrunde der Dinge, d. h. aus dem göttlichen Willen herleiten und seine teleologische Lebens- und Weltanschauung theistisch begründen. Damit aber werden jene inneren Naturzwecke, deren Idee unsere teleologische Urteilskraft beherrscht und leitet, in göttliche Absichten verwandelt, und das Leben selbst bleibt unerklärt und unerklärlich, wie alle natürliche Entwicklung.

Die Unerkennbarkeit der Naturzwecke wird von unserem Philosophen begründet durch die Unmöglichkeit einer bewußtlosen Intelligenz oder eines blinden Willens, deren Realität Leibniz in seiner Lehre von den unbewußten oder kleinen Vorstellungen (perceptions petites) erleuchtet und in seinem Erkenntnissystem zu fundamentaler Bedeutung erhoben hatte.[2] Wir müssen urteilen, daß auch Kant genötigt war, die Erkennbarkeit der Naturzwecke und die unbewußte Wirksamkeit unserer intellektuellen Vermögen gelten zu lassen. Er anerkennt in der menschlichen Natur, was er in der organischen verneint. Wir befördern durch den „Mechanismus der Neigungen", wie Kant das Getriebe unserer natürlichen Lebenszwecke nennt, die sittlichen Lebenszwecke, ohne sie zu erkennen und zu wollen. Unsere natürlichen Interessen erzeugen jenen Kampf um das Dasein, jene fortschreitende Teilung

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. VI. S. 494—501.
[2] Ebendas. Buch II. Kap. X. S. 486—500.

der Arbeit, aus welcher unbewußt und ungewollt die sittlichen Lebensordnungen hervorgehen. Überall, wo der Philosoph die Notwendigkeit der letzteren begründet, legt er das größte Gewicht auf die Realität und Wirksamkeit unserer rein natürlichen und zugleich einleuchtenden Lebenszwecke.

Daß wir eine gemeinsame Sinnenwelt vorstellen, ist eine Tatsache, die unser reflektierendes Bewußtsein vorfindet, aber nicht macht, die vielmehr aus dem Stoff unserer Eindrücke durch die ordnenden Vorstellungsvermögen der Vernunft hervorgebracht wird, also durch die reflexionslose oder unbewußte Wirksamkeit der Intelligenz entsteht. Der Philosoph erkannte in der produktiven Einbildungskraft dieses gestaltende Grundvermögen, welches unbewußt nach den Gesetzen des reinen Bewußtseins handelt und das Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand ausmacht. „Die Synthesis überhaupt ist die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen: das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft."[1]

Wenn demnach Kant in unserer Betrachtung der Natur, insbesondere der organischen, dem Zweckbegriff nur subjektive Geltung und Notwendigkeit zuschreibt, so widerstreitet dem seine theistische Lehre, nach welcher der Endzweck der Dinge, insbesondere der Ursprung des Lebens, aus dem Urgrunde der Dinge hergeleitet, also eine zwecktätige Kraft anerkannt wird, die keineswegs bloße Vorstellung ist.

Wenn Kant die Erkennbarkeit der inneren Naturzwecke überhaupt verneint, so widerstreitet dem seine Lehre von den Naturzwecken des menschlichen Lebens, die er als einen völlig erkennbaren und zweckmäßigen Mechanismus der Neigungen betrachtet, wodurch der naturgeschichtliche Gang der Menschheit zur sittlichen Entwicklung gedrängt und das Ziel der letzteren unbewußt und ungewollt (zwar nicht erreicht, aber) befördert wird.

Wenn Kant die Möglichkeit einer unbewußten Intelligenz und Zwecktätigkeit, als welche den inneren Naturzwecken zugrunde liegen

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. V. S. 436—442. — In Beziehung auf die bewußtlosen Zwecke vgl. oben Buch IV. Kap. III. S. 561 ff.

müßte, verneint, so widerstreitet dem nicht bloß seine Sittenlehre in dem eben angeführten Punkte, sondern auch seine Erkenntnislehre, nämlich die Vernunftkritik selbst in ihrer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, insbesondere in ihrer Lehre von der produktiven Einbildung als „einer blinden, obwohl unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne welche wir überall gar keine Erkenntnis haben würden".

3. Die Erkennbarkeit des Lebens und der Schönheit.

Wenn Kant lehrt, daß alle Erscheinungen aus den subjektiven Bedingungen unserer Vernunft, nämlich dem Stoff der Eindrücke und den formgebenden Vermögen oder den Gesetzen unseres Vorstellens hervorgehen, so widerstreitet dem seine Ansicht von den organischen Erscheinungen. Jenen Bedingungen gemäß darf es in der gesamten Sinnenwelt keine Objekte geben, die nicht aus solchen Teilen zusammengesetzt sind, die dem Ganzen vorausgehen; daher lehrt auch der Philosoph, daß alle Erscheinungen, insbesondere die Körper, nur mechanisch erkennbar sind. Nun aber gibt es gewisse Objekte, mit denen es sich umgekehrt verhält: hier entsteht nicht das Ganze aus den Teilen, sondern diese aus jenem; jedes dieser Objekte ist ein Ganzes, welches sich teilt, gliedert, entwickelt. Solche Erscheinungen sind die lebendigen Körper. Könnten wir ein Ganzes vor seinen Teilen anschauen und diese aus jenem herleiten, so wäre auch der Organismus mechanisch erkennbar, also ein wissenschaftliches Erkenntnisobjekt im genauen Sinne des Wortes. Wir können es nicht, weil uns ein solches Anschauungsvermögen, ein solcher intuitiver Verstand fehlt: darum müssen wir die Einrichtung und Teile des Organismus aus der Idee des Ganzen herleiten und deshalb teleologisch beurteilen.

Nun bemerke man wohl: der Charakter des lebendigen Körpers besteht in einem Ganzen, welches sich teilt, gliedert, entwickelt; nicht dieser Charakter des Organismus, sondern nur die teleologische Vorstellung desselben kommt auf die Rechnung unserer Vernunft. Was demnach die lebendigen Erscheinungen charakterisiert und sie zu dem macht, was sie sind, läßt sich aus den subjektiven Bedingungen unserer Eindrücke und Vorstellungsformen nicht herleiten und ist nicht in der allgemeinen, sondern in der spezifischen Gesetzmäßigkeit oder Eigenart der Erscheinungen selbst begründet. Wenn es lebendige Dinge gibt, so erklärt uns Kant in seiner Kritik der Urteilskraft, warum wir dieselben teleologisch vorstellen müssen. Daß es aber lebendige Dinge gibt oder, was dasselbe heißt, daß uns Leben in der

Sinnenwelt erscheint, macht uns die Vernunftkritik und der transzendentale Idealismus nicht begreiflich.[1]

Im Gegenteil, wenn wir die Art und Weise, wie Kant die Erscheinungen begründet, mit der Art und Weise vergleichen, wie er den Charakter und die Tatsache des Lebens auffaßt, so bleibt es unerklärt und unerklärlich, daß uns überhaupt Leben in der Körperwelt erscheint. Wir müssen daher urteilen, daß entweder das Leben als solches nicht in die Erscheinungswelt gehört, oder daß in ihm etwas erscheint, was die Vernunftkritik nicht aus unseren Erkenntnisvermögen weder aus der Sinnlichkeit noch aus dem Verstande herleiten kann, sondern was unabhängig von unseren Vorstellungen und Erscheinungen dem Leben zugrunde liegt und seine Erscheinung ausmacht.

Nun ist die Tatsache und Erscheinung des Lebens unleugbar. Der erzeugende Grund desselben, da er unabhängig von unseren Vorstellungen und Erscheinungen besteht, gehört unter die Dinge an sich, die als Ideen und Zwecke gedacht sein wollen und in Wahrheit Wille sind: das Prinzip der intelligibeln oder moralischen Weltordnung. Wir sind genötigt, jenen erzeugenden Grund des Lebens als inneren Naturzweck, d. h. als unbewußte Intelligenz und blinden Willen vorzustellen und können nun diese Vorstellung nicht mehr für eine bloße Idee halten, die wir der Erscheinung des Lebens hinzufügen, da ohne die Realität und Wirksamkeit innerer Naturzwecke, d. h. ohne blinden Willen die Tatsache und Erscheinung des Lebens überhaupt nicht stattfinden, also jede Hinzufügung von seiten unserer Vernunft gegenstandslos sein würde. Jenes Ganze, welches sich differenziert, teilt und gliedert, ist der bestimmte Lebenszweck oder Wille zum Leben, der sich betätigen und zu seinen Funktionen die notwendigen Organe entwickeln muß.

Und was von den lebendigen Erscheinungen gilt, muß auch von den ästhetischen gelten. Daß in unseren Vernunftvermögen ein Zustand der Harmonie und Freiheit stattfindet, worin wir, unabhängig von allen Interessen des Begehrens wie des Erkennens, uns rein betrachtend und formgenießend verhalten: das folgt aus der Einrichtung unseres intellektuellen Wesens. Das ästhetische Wohlgefallen ist ein

[1] Über die Lehre von der spezifischen Gesetzmäßigkeit der Natur vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. S. 591—596. Bd. V. Buch III. Kap. I. S. 406—409. — Man vgl. damit „Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren". Als Manuskript herausgegeben von R. Reicke. Altpr. Monatsschrift XIX. Heft. S. 128 und 429, S. 435, S. 440. Anmkg. Heft XX. S. 80.

rein subjektiver Zustand, ohne Beziehung auf welchen überhaupt nicht von ästhetischen Gegenständen die Rede sein könnte. Daß wir aber in diesem Zustande freier Betrachtung diesen Gegenstand als schön, den anderen als häßlich, den dritten als erhaben empfinden, muß durch die eigentümliche Art der Erscheinungen bedingt sein und läßt sich so wenig, wie der Charakter des Lebens, aus den subjektiven Faktoren herleiten, welche die Erscheinungen und deren allgemeine Gesetzmäßigkeit begründen. Es muß demnach den Erscheinungen selbst etwas von unseren Vernunftvermögen Unabhängiges zugrunde liegen, das sie zu dem macht, was sie sind, und sich zu der gegebenen Erscheinung verhält, wie in uns der intelligible Charakter zum empirischen. Wir müssen hinzufügen, daß uns dieses Etwas aus den Erscheinungen selbst einleuchtet, obwohl wir dasselbe in der Analyse der gegebenen Objekte nicht antreffen.

4. Die Erkennbarkeit der Dinge an sich.

Dieses Etwas ist das Ding an sich, dessen völlige Unerkennbarkeit unser Philosoph zwar behauptet, aber in seinen fortschreitenden Untersuchungen keineswegs festgehalten, vielmehr in seiner Kritik der praktischen Vernunft wie in der der Urteilskraft in einer Weise gelichtet hat, welche er in der Kritik der reinen Vernunft nicht voraussah. Wir wissen, daß noch in der zweiten Ausgabe der letzteren er die Möglichkeit derjenigen Prinzipien verneint hat, deren Notwendigkeit er dann entdeckte und seiner Kritik der ästhetischen Urteilskraft zugrunde legte.[1]

Man muß diese sehr bemerkenswerte Tatsache wohl beachten und in der Beurteilung der kantischen Lehre nicht vergessen, daß sie keineswegs als ein fertiges System aus der Vernunftkritik hervorging, sondern sich fortentwickelte und zu Resultaten geführt wurde, die in jenem Werke nicht angelegt waren, auch mit seiner Grundlage nicht übereinstimmten, auch nicht durch den Versuch künstlicher Symmetrien, wie sie der Philosoph gern anzuwenden pflegte, ihr angepaßt werden konnten. Die Erscheinungen, denen wir die Vorstellung der Schönheit, Erhabenheit usf. und die der inneren Zweckmäßigkeit hinzufügen, decken sich nicht mit den Erscheinungen, deren Entstehung uns die Vernunftkritik gelehrt hat: sie sind von eigener Art und enthalten mehr in sich als jene.

Nach der Vernunftkritik sind die Dinge an sich das Substratum unserer Vernunftbeschaffenheit wie der Erscheinungen; darum sind sie

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. I. S. 403–409.

von den letzteren völlig zu unterscheiden, niemals mit denselben, also auch nie mit den Dingen außer uns, zu vermengen, sondern als der unerkennbare Urgrund der Dinge zu denken: das ist die Lehre, welche sich durch die gesamte Vernunftkritik wie der rote Faden hindurchzieht, und es ist schwer zu glauben, daß jemand dieses Werk gelesen hat und den kantischen Charakter dieser Lehre in Abrede stellt. Es konnte dem Philosophen nicht einfallen, das Ding an sich für eine bloße Vorstellung oder für ein bloßes Gedankending, d. h. für die von uns den Erscheinungen hinzugedachte Ursache und für weiter nichts zu halten, wie in vielen heutigen Schriften über Kant zu lesen steht. Wäre das Ding an sich ein bloßes Gedankending und nichts weiter, so wäre dasselbe als solches ja völlig erkennbar und keineswegs unerkennbar und unerforschlich, wie doch die Vernunftkritik auf das Nachdrücklichste lehrt.

Wenn den Dingen an sich der Charakter des wahrhaft Wirklichen oder Realen, als des Urgrundes aller vorstellenden und erscheinenden Dinge, nicht zukäme, so hätte ja die Lehre von ihrer Unerkennbarkeit keinen Sinn und wäre nicht bloß bedeutungslos, sondern geradezu ungereimt. Wie kann etwas, das im Grunde gar nicht ist, sondern bloß gedacht wird, im Ernste für unerkennbar gelten? Wer daher meint, daß nach kantischer Lehre von der Realität der Dinge an sich nicht zu reden sei, der muß auch behaupten, daß Kant nie von der Unerkennbarkeit derselben geredet habe. Meint er das letztere wirklich: nun so gehört er unter jene zahlreichen Kenner unseres Philosophen, welche Bücher über seine Lehre schreiben, und für welche die Vernunftkritik bis heute ein Ding an sich ist!

Jeder, der in diesem Werke den grundlegenden Untersuchungen bis zum Schluß der transzendentalen Analytik gefolgt ist, wird nach dem Abschnitte „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena" den Eindruck haben, daß die Dinge an sich unerkennbar sind und bleiben, daß sie das unauflösliche Rätsel der Welt vorstellen, und unsere Erkenntnis sich auf die sinnlichen Objekte und deren Erfahrung zu beschränken habe. Diese neue Begründung des Empirismus, womit die Zerstörung aller Metaphysik Hand in Hand geht, gilt nun für das Hauptverdienst und die eigentliche Tat der kantischen Kritik. Unter einem solchen Eindruck sind unsere heutigen „Neukantianer" stehengeblieben und auch manche unserer Naturforscher, welche den Königsberger Philosophen weniger

kennen als loben. Sie übersehen, daß die Begründung des Empirismus nicht Empirismus ist und sein kann, daß dieselbe in der Erforschung der Prinzipien aller Erfahrung und Erfahrungsobjekte bestehen und darum eine Prinzipienlehre oder „Metaphysik der Erscheinungen" zur Folge haben muß, welche begründet zu haben Kant als die Aufgabe und Leistung seiner neuen Erkenntnislehre ansah. Er würde sonst nicht seine „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", geschrieben haben.

Wenn wir aber den Gang der Vernunftkritik weiter verfolgen und bis zum Schlusse der transzendentalen Dialektik gelangt sind, so hat sich das Dunkel, worin die Dinge an sich gehüllt waren, schon etwas gelichtet, obwohl ihre Unerkennbarkeit durch Beweise bekräftigt ist. Wir sind belehrt, daß und warum wir die Dinge an sich vorstellen müssen, daß sie zwar keine Erkenntnisobjekte, aber notwendige Ideen sind, die den Urgrund der Dinge, der vorstellenden wie der erscheinenden, den Urgrund alles Daseins, des möglichen und des wirklichen, zu ihrem Thema haben. Wir wissen jetzt auch, was unter diesen Urgründen oder unbedingten Prinzipien vorzustellen ist: nämlich die Seele, die Welt als Ganzes, und Gott. Unter den Weltideen wird uns die transzendentale Freiheit als die einzige dargestellt, die zwar nie Erscheinung und Erkenntnisobjekt, wohl aber der denkbare Urgrund aller Erscheinungen und ihrer naturgesetzlichen Ordnung sein kann.

Zuletzt dienen uns die Ideen auch zur Richtschnur der Erkenntnis, sie geben sich als leitende Erkenntnisprinzipien, d. h. als Ziele der Erfahrung, die zwar nie zu erreichen, wohl aber fortwährend zu erstreben sind, um unser Wissen zu ordnen und in demselben die höchste Einheit mit der höchsten Mannigfaltigkeit dergestalt zu vereinigen, daß die Stückwerke der Erfahrungswissenschaften sich immer mehr zusammenfügen und dem Muster eines Erkenntnissystems, welches ein Ganzes aus einem Gusse bildet, annähern. Wäre dieses Muster erreichbar, so würden alle Wissenschaften zuletzt Glieder eines Ganzen, und die Weltordnung würde uns als ein genealogisches System einleuchten, worin alle Erscheinungen in ihren spezifischen Arten von einem einzigen Urgrunde abstammen. Dieser Urgrund ist unerkennbar. Daher sollen auch die Ideen, indem sie der Erfahrungswissenschaft „die Grundsätze der Homogeneität, Spezifikation und Kontinuität (Affinität)" vorschreiben, nur als Maximen unserer Erkenntnis, nicht als Prinzipien

der Dinge gelten. Indessen sind in der Ideenlehre die Dinge an sich schon so weit aus ihrem Dunkel hervorgetreten, daß sie für unsere Erkenntnis zwar nicht gegenständlich, wohl aber zielsetzend und wegweisend erscheinen.[1] Auch erhellt erst aus der Ideenlehre, warum von dem Dinge an sich eine Mehrheit gilt.

Die Methodenlehre der reinen Vernunft tut einen Schritt weiter: sie eröffnet uns in ihrem „Kanon" die Möglichkeit zu einer Erkenntnis der Dinge an sich, nicht auf dem Wege der Erfahrung und Wissenschaft, sondern auf Grund sittlicher Gesetze durch unmittelbare Selbsterkenntnis oder moralische Gewißheit. Wenn es solche Gesetze gibt, so haben dieselben eine unbedingte, von aller Erfahrung unabhängige, über alles Wissen, Meinen und Zweifeln erhabene Geltung, die uns unmittelbar einleuchtet. Und so gewiß sie selbst sind, so gewiß machen sie uns auch die Realität der sittlichen Weltordnung und derjenigen Ideen, welche die Kraft, das Endziel und den Urgrund dieser Weltordnung vorstellen: das sind die Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit. So entläßt uns die Vernunftkritik mit der Aussicht auf die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich, nur daß wir gehalten werden, diese Erkenntnis nicht theoretisch, sondern praktisch zu nehmen, nicht als objektive, sondern als subjektive oder persönliche Gewißheit anzusehen und nicht als Wissenschaft, sondern als Glauben zu bezeichnen.

Die Kritik der praktischen Vernunft realisiert jene Möglichkeit, welche die Methodenlehre der reinen Vernunft in Aussicht gestellt hat: sie konstatiert die Tatsache des Sittengesetzes und erkennt die Realität der Freiheit und der moralischen Weltordnung. Daß unserer theoretischen Vernunft das Ding an sich zugrunde liegt, lehrt die Kritik der reinen Vernunft. Daß dieses Ding an sich der Wille ist, lehrt die der praktischen. Gleichviel unter welchem Titel die Erkenntnis des Dinges an sich gelten soll: die Hauptsache ist, daß es nicht bloß als Idee, sondern als Realität und Kraft in den Erleuchtungskreis unserer Vernunft eingeht; wir erkennen, was es ist, und daß die Kulturgeschichte der Menschheit in der Erfüllung der Freiheitsgesetze und der sittlichen Vernunftzwecke besteht, denen unsere natürlichen Lebenszwecke untergeordnet sind und dienen. Die kantische Rechts- und Religionsphilosophie nebst den dazugehörigen geschichtsphilosophischen Aufsätzen

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. S. 591—596.

erleuchtet uns die Weltgeschichte als die notwendige Entwicklung und Erscheinung der Freiheit.

Und daß nicht bloß die sittliche, sondern auch die sinnliche oder natürliche Weltordnung, daß nicht bloß die kulturgeschichtliche, sondern auch die naturgeschichtliche Entwicklung der Welt die Erscheinung des Willens und der Freiheit ist, lehrt uns der Philosoph in seiner Kritik der Urteilskraft. Der Wille ist das Ding an sich, welches der Einrichtung unserer Erkenntnisvermögen zugrunde liegt, unsere intellektuelle Entwicklung macht und in den Dienst der moralischen stellt. Der Wille ist das Ding an sich, welches den Erscheinungen zugrunde liegt, und den empirischen Charakter derselben so eigenartig gestaltet, daß wir genötigt sind, ihre Formen (im Zustande unserer freien Betrachtung) ästhetisch und ihr Leben teleologisch zu beurteilen. Hier zeigt sich, daß in dem empirischen Charakter der Dinge etwas gegeben ist, was sich aus unserer theoretischen Vernunft nicht erklären, in unserer Erfahrung und Analyse der Erscheinungen nicht erkennen läßt und doch unserer Vorstellung notwendig und unwillkürlich einleuchtet. Dieses Etwas ist die Erscheinung der Freiheit und die Freiheit der Erscheinung, mit einem Worte die natürliche Freiheit, ohne welche es keine Entwicklung, kein Leben, keine Schönheit gibt, ohne welche daher unsere ästhetische wie teleologische Urteilskraft gegenstandslos sein würde.

Daß zwischen dem Dinge an sich, welches unseren Erkenntnisvermögen und dem, welches den Erscheinungen oder der Sinnenwelt zugrunde liegt, eine Übereinstimmung stattfinden müsse, hat der Philosoph schon in (beiden Ausgaben) seiner Vernunftkritik angedeutet und in der Kritik der Urteilskraft behauptet, indem er hier zugleich erklärt, worin diese Übereinstimmung besteht. Erst dadurch werden gewisse sehr merkwürdige Sätze erleuchtet, die bei einem gründlichen Studium der Vernunftkritik jedem eindringenden Leser aufgefallen sein und den Eindruck gemacht haben werden, daß der Philosoph mehr sagt, als ihm seine Erkenntnislehre gestattet. Er spricht es als eine Möglichkeit aus, daß den äußeren und inneren Erscheinungen oder, was dasselbe heißt, den Körpern und den Gedanken ein und dasselbe Ding an sich zugrunde liege. Hören wir seine eigenen Worte: „Dasjenige Etwas, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch

die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen usw., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen".[1]

Solange Seele und Körper als Dinge an sich und grundverschiedene Substanzen galten, war es unmöglich, die Gemeinschaft beider zu erklären. „Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlaßt hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, sofern eines dem anderen äußerlich erscheint, voneinander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet die Schwierigkeit" usw.[2]

Bezeichnen wir das Ding an sich, welches unseren Vorstellungsarten oder der Einrichtung unserer Erkenntnisvermögen (theoretische Vernunft) zugrunde liegt, als die unbekannte Größe x, und das Ding an sich, welches den äußeren Erscheinungen oder der Körperwelt zugrunde liegt, als die unbekannte Größe y, so hat die Vernunftkritik in ihren beiden Ausgaben uns schon auf die Möglichkeit hingewiesen, daß $y = x$ ist. Sie mußte es tun, weil ja die Körper nichts anderes sind, als unsere notwendige Vorstellungsart. Und doch durfte sie, wenn die Dinge an sich so unerkennbar sind und bleiben, wie sie lehrt, auch nicht von der Möglichkeit reden, daß $y = x$ sein könnte.

Nun lehrt die Kritik der praktischen Vernunft, indem sie den Primat der letzteren begründet, daß diese das Ding an sich ist, welches unserer theoretischen Vernunft zugrunde liegt und dieselbe beherrscht: sie lehrt x = Wille oder Freiheit, und zwar gibt sie diesen Satz nicht mit einem „vielleicht" oder „es könnte so sein", sondern mit völliger Gewißheit.

Wenn nun $y = x$, und X = Wille oder Freiheit ist, so muß auch y, das übersinnliche Substratum der Körperwelt, aufhören ein völlig unbekanntes oder unerkennbares Etwas zu sein: also y = Wille

[1] Kritik der reinen Vernunft. (1. Ausgabe. Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. X. S. 520). Ebendas. Kap. XVI. S. 645 ff.

[2] Ebendas. 2. Ausgabe. Vgl. oben Buch IV. Kap. IV. S. 575–585.

oder Freiheit. Der Philosoph muß zu dieser Gleichsetzung fortschreiten, er tut es in der Einleitung zu seiner Kritik der Urteilskraft, deren ganzes Thema darauf beruht, daß der verborgene Grund der Natur oder Körperwelt mit der Freiheit übereinstimmt, daß Wille und Freiheit auch der Sinnenwelt zugrunde liegen, daß auch diese Willensphänomen oder Erscheinung der Freiheit ist. Wenn sie es nicht wäre, gäbe es keine Selbstentwicklung der Körper, keine Erscheinung des Lebens, keine Gegenstände unserer ästhetischen und teleologischen Beurteilung, kein Thema der Urteilskraft, also auch keine Aufgabe zu deren Kritik. Darum sagt der Philosoph in der Einleitung der letzteren: „Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zugrunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach den Prinzipien der anderen möglich macht".[1]

Vergleichen wir jetzt die Begründung der kantischen Kritik mit ihrer Vollendung, die Kritik der reinen Vernunft mit der der Urteilskraft, so zeigt sich deutlich, wie unter den Händen des Philosophen das Werk fortgeschritten ist und sich umgestaltet hat. Weder die Lehre von den Erscheinungen noch die von den Dingen an sich ist dieselbe geblieben: die Erscheinungen treten uns mit dem Charakter der Eigentümlichkeit und Freiheit, die Dinge an sich mit dem der Wesenseinheit und Erkennbarkeit entgegen, denn die Übereinstimmung zwischen dem übersinnlichen Substratum unserer sinnlichen Vernunft und dem der Sinnen- oder Körperwelt gründet sich zuletzt auf ihre Wesensgleichheit: sie sind Wille und Freiheit. Damit fällt von den Dingen an sich der Schleier, der sie, wie es schien, in ein undurchdringliches Dunkel einhüllte. Nachdem die Kritik der praktischen Vernunft die Realität der Freiheit und der moralischen Weltordnung festgestellt, jener unsere sinnliche und theoretische Vernunft, dieser die Sinnen- und Körperwelt untergeordnet hat, gilt die gesamte Weltordnung als die Erscheinung des Dinges an sich, als Willensphänomen, d. h. als die Entwicklung und Erscheinung der Freiheit.

---

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung. (A. A. Bd. V. S. 176. Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. I. S. 399. Zur Erläuterung des angeführten Satzes vgl. oben Buch IV. Kap. III. S. 577 ff.

Je weiter die kantischen Untersuchungen fortschreiten, von der Erkenntnislehre zur Ideenlehre, zur Lehre von der moralischen Freiheit und Weltordnung, zur philosophischen Geschichtslehre, zur Lehre von der natürlichen Freiheit der Erscheinungen (Körper), mit welcher letzteren die Kritik der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft zusammenfällt, um so deutlicher erhellen sich die Dinge an sich. Und je mehr die kantische Lehre diese aus den Erscheinungen hervorleuchten und die letzteren den Charakter der Willensphänomene gewinnen läßt, um so unverkennbarer prägt sich in ihr selbst der Charakter der Entwicklungslehre aus, um so deutlicher erscheint sie, wie es die Aufgabe des kritischen Denkens verlangt, als die philosophische Begründung und Ausbildung der entwicklungsgeschichtlichen Welterkenntnis. Dies ist der Weg, welchen die kantische Ideenlehre anweist und nimmt.

Es ist daher eine sehr oberflächliche und grundfalsche Auffassung der kantischen Philosophie, wenn man ihre Lehre von den Erscheinungen und den Dingen an sich so versteht, daß dadurch zum Wohle der Menschheit die Welt zwischen Wissenschaft und Poesie geteilt, mit jener der Empirismus und Materialismus als die alleingültige Erkenntnis sanktioniert, mit dieser dagegen die Metaphysik auf den Pegasus gesetzt und die Ideenlehre berechtigt oder genötigt werde, ihr Gebiet im Land der Träume zu suchen. Auf diese Art läuft man mit dem Verfasser der „Geschichte des Materialismus" Gefahr, Kants Kritik der Vernunft mit Schillers „Teilung der Erde" zu verwechseln.

Unsere Prüfung der kantischen Grundlehren ist zu dem Ergebnisse gelangt, daß auf dem Wege durch die drei kritischen Hauptwerke das System eine Ausbildung gewonnen hat, für welche die erste Grundlage weder berechnet war noch ausreicht. Nachdem das zweite Hauptwerk die erkennende Vernunft von dem Gesetze der moralischen Freiheit abhängig gemacht und das dritte in der Schönheit wie in dem Leben der Erscheinungen den Charakter der natürlichen Freiheit entdeckt hat, sind neue Probleme entstanden, welche nicht mehr auf Grund der Unerkennbarkeit der Dinge an sich für unlösbar gelten dürfen. Diese Probleme werden die Themata der nachkantischen Philosophie.

Fünftes Kapitel.
Die Aufgaben und Richtungen der nachkantischen Philosophie.

I. Die Grundprobleme der nachkantischen Philosophie.

1. Das metaphysische Problem.

Eine Reihe verschiedenartiger und geschichtlich wirksamer Systeme sind in dem Laufe weniger Jahrzehnte aus den Wurzeln der kantischen Philosophie hervorgegangen. Schon diese Tatsache beweist, wie fruchtbar und mannigfaltig die Einflüsse, wie tief und umfassend die Anregungen gewesen sind, welche durch die Vernunftkritik der Geist der Philosophie empfangen hat. Vielleicht war seit den Tagen der attischen Philosophie, die von Sokrates ausging, kein philosophisches Zeitalter so befruchtet und zu großen und schnell fortschreitenden Leistungen so befähigt, als das durch Kant erleuchtete. Neue Aufgaben entspringen aus seinem kritischen Werke: Fragen, welche die Grundlagen der Philosophie betreffen und von so verschiedenen Seiten ergriffen sein wollen, daß ihre Untersuchung entgegengesetzte Standpunkte hervorruft.

Daraus erklärt sich der verwickelte und vielgespaltene Entwicklungsgang, welchen die nachkantische Philosophie nimmt: wir sehen sie in mehrere, einander zuwiderlaufende Richtungen auseinandergehen und diese in mancherlei Gegensätze sich teilen, die wieder in kleinere Gegensätze zerfallen. So entsteht eine bunte, in der zeitlichen Fortbewegung wachsende Mannigfaltigkeit der Meinungen, Systeme und Schulen, die auf den ersten äußeren Anschein fast wie ein Zustand der Verwirrung und des Zerfalls aussieht. Doch herrscht in diesen Erscheinungen ein notwendiges Entwicklungsgesetz. Um sich in dem Gange und den Entwicklungsformen der nachkantischen Philosophie, die sich bis in die Gegenwart erstreckt, zurechtzufinden, muß man den Stand der Aufgaben erkennen, die aus der Verfassung und Vollendung des kantischen Werkes hervorgingen.

Das ganze Thema des letzteren bestand in der Lehre von dem Ursprunge der Erscheinungen aus der Beschaffenheit und den Vermögen der sinnlichen (menschlichen) Vernunft einerseits und der Lehre von dem Urgrunde der Erscheinungen oder dem Dinge an sich andererseits, welches der erkennenden Vernunft selbst und ihrer Sinnenwelt zugrunde liegt. Denn da die erkennende Vernunft nach Kants fundamentaler Lehre sinnlicher oder empfänglicher und eindrucksfähiger

Natur ist, so kann sie unmöglich der Urgrund selbst sein. Da die Erscheinungen aus den Eindrücken oder Empfindungen der sinnlichen Vernunft als ihrem Stoffe hervorgehen, so können diese unmöglich aus jenen erklärt werden, denn unser Philosoph war nicht der Ansicht, daß die Erde auf dem großen Elefanten ruht und der große Elefant auf der Erde. Die Lehre von dem Ursprunge der Erscheinungen aus dem Stoff und den Vorstellungsformen unserer Vernunft ist der transzendentale oder kantische Idealismus; die Lehre von dem Urgrund unserer erkennenden Vernunft und der Erscheinungen haben wir als den kantischen Realismus bezeichnet, da der Philosoph unter dem Namen des „transzendentalen Realismus" diejenige Vorstellungsart verstanden wissen will, welcher die Dinge außer uns (d. h. die äußeren Erscheinungen) als Dinge an sich gelten.[1]

Kant hat die idealistische Begründung seiner Erkenntnislehre ausgeführt und die realistische mit allen darin enthaltenen Fragen wegen der Unerkennbarkeit des Dinges an sich für unmöglich erklärt. Sie hätte die Frage beantworten müssen, warum unsere erkennende Vernunft diese und keine anderen Vorstellungsformen habe, warum sie so und nicht anders beschaffen sei, aber diese Antwort zu geben, sei keinem Menschen möglich. Doch hat unser Philosoph selbst jene Frage so weit beantwortet, daß er in der Realität der Freiheit und des reinen Willens das Ding an sich erleuchtet und der theoretischen Vernunft die praktische zugrunde gelegt hat. Unterscheiden wir also in der Erkenntnislehre die Frage nach dem subjektiven Ursprunge der Erscheinungen von der nach dem realen Urgrunde derselben, so bildet die letztere das metaphysische Problem, welches Kant zwar für völlig unlösbar erklärt, aber selbst keineswegs völlig ungelöst gelassen hat. Er läßt so viel Licht auf die Sache fallen, daß notwendigerweise mehr Licht gesucht und die völlige Erleuchtung des Dinges an sich, im Unterschiede von allen Erscheinungen und ohne es mit den letzteren zu vermengen, erstrebt werden muß.

Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, mögen unsere Leser wohl beachten, welche Bedeutung in Ansehung der kantischen Lehre dem empirischen und welche dem metaphysischen Realismus zukommt: jener betrifft die Erscheinungen, dieser die Dinge an sich; der transzendentale Idealismus begründet den empirischen Realismus und ist selbst durch den metaphysischen zu begründen.

[1] S. oben Buch IV. Kap. II. S. 540 und 541. Vgl. ebendas. Kap. IV. S. 585—591.

2. Das Erkenntnisproblem.

Die kantische Erkenntnislehre in ihrem weitesten Umfange bestand in der Sonderung, Feststellung und Erklärung der Grundtatsachen unserer Vernunfterkenntnis. Diese Tatsachen waren sowohl theoretischer als praktischer (sittlicher) Art; die theoretischen teilten sich in die der Wissenschaft oder Erkenntnis im engeren Sinn und die unserer notwendigen, von der Idee des Zweckes geleiteten Betrachtung oder Beurteilung der Dinge. Die beiden Grundtatsachen der wissenschaftlichen und im eigentlichen Sinn theoretischen Erkenntnis waren die der Mathematik und Naturwissenschaft; die beiden notwendigen, auf die Zweckmäßigkeit der Erscheinungen gerichteten Betrachtungsarten waren unsere ästhetische und teleologische Weltansicht, während die praktische Erkenntnis den Charakter, d. h. die Gesinnung und den moralischen Wert unserer Handlungen zu ihrem Gegenstande hatte.

Alle diese Vernunfttatsachen, so verschieden sie sind, stimmten darin überein, daß sie eine notwendige und allgemeine Geltung in Anspruch nahmen, die sich in der Form synthetischer Urteile a priori darstellte. Die Frage des Philosophen hieß: wie sind diese Tatsachen möglich? Es handelte sich um die Ergründung ihrer Bedingungen oder Faktoren, die im Wege der induktiven Forschung gesucht und gefunden wurden. So gewiß jene Tatsachen sind, so gewiß sind die Bedingungen, woraus sie folgen; und da es Vernunfttatsachen sind, müssen ihre Bedingungen V e r n u n f t v e r m ö g e n sein. Wie die Bedingungen dem Bedingten, so müssen diese Vermögen ihren Produkten, d. h. den Tatsachen unserer Erkenntnis und Erkenntnisobjekte, also auch der unserer Erfahrung und Erfahrungsobjekte vorausgehen: sie sind daher v o r aller Erfahrung oder, wie Kant sich ausdrückt, „a priori (transzendental)", d. h. sie sind r e i n e Vernunftvermögen: solche, die der Vernunft angehören, nicht wie sie aus ihren gemachten Erfahrungen hervorgeht, sondern aller Erfahrung, als welche sie erst zu machen hat, vorhergeht.

Wir sehen, wie die kritische Philosophie verfährt. Sie sondert und konstatiert die Vernunfttatsachen: dies ist ihr A u s g a n g s p u n k t, welcher die Stellung der Frage enthält. Sie zergliedert diese Tatsachen und findet auf diesem induktiven Wege die notwendigen und ursprünglichen Vernunftvermögen, die jene Tatsachen erzeugen: dies ist ihre M e t h o d e. Sie erkennt, worin die reine Vernunft besteht, oder den Inbegriff welcher Vermögen dieselbe ausmacht: darin besteht

ihr Ergebnis. Hebe eines der gefundenen Vermögen auf, wie z. B. die Sinnlichkeit oder den Verstand, und du hast die Möglichkeit der Erfahrung aufgehoben! Darum sind diese Vermögen notwendig. Füge den gefundenen Vermögen ein anderes, welches ihnen zuwiderläuft, hinzu, wie z. B. einen anschauenden Verstand oder eine übersinnliche Anschauung, und du hast die Tatsache der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung aufgehoben! Darum ist ein solches Vermögen nicht vorhanden: dies ist ihre Beweisart, welche unser Philosoph die kritische oder transzendentale genannt hat. Auf diesem seinem induktiven Wege will Kant die Einrichtung unserer Vernunft, die Gesetze unseres Vorstellens und Erkennens ebenso methodisch und sicher entdeckt haben, wie Kepler die Harmonie des Weltalls und die Bewegungsgesetze der Planeten. Hebe die keplerschen Gesetze auf, und die Bewegungserscheinungen der Planeten sind unmöglich.

So viele Bedingungen zur Tatsache der menschlichen Erkenntnis erforderlich sind, so viele Grundvermögen muß die menschliche Vernunft in sich schließen; jedes derselben erscheint in der Rechnung der kritischen Philosophie unter dem „Haben" der reinen Vernunft als ein Posten ihres ursprünglichen Besitzes. So ist die Tatsache der reinen Mathematik dadurch begründet worden, daß Zeit und Raum die beiden Grundformen unserer Sinnlichkeit oder reine Anschauungen sind, die Tatsache der Erfahrungserkenntnis oder Naturwissenschaft dadurch, daß der Verstand, ein von der Sinnlichkeit grundverschiedenes Vermögen, kraft seiner reinen, ursprünglichen Begriffe die Erscheinungen bildet und verknüpft. Diese Begriffe sind nicht vorstellend, sondern verknüpfend (urteilend). Was sie verknüpfen, muß gegeben also empfangen und darum sinnlicher Art sein, weshalb unsere Vernunft auch nur imstande ist, sinnliche Gegenstände, nicht aber übersinnliche, wie die Dinge an sich, zu erkennen.

Daher gibt es in der Einrichtung unserer Erkenntnisvermögen keine intellektuelle Anschauung oder intuitiven Verstand, als welchem allein Dinge an sich gegeben und einleuchtend sein könnten. Es gibt kein Objekt ohne Subjekt, keine Vorstellung ohne Vorstellendes, keine Erscheinung ohne ein Wesen, dem sie erscheint. Wir würden keine gemeinsame Sinnenwelt haben und keine objektive Erfahrung machen können, wenn wir nicht imstande wären, nach denselben allgemein gültigen Vorstellungsgesetzen den gegebenen Stoff unserer Eindrücke zu verknüpfen, zusammenzufassen und zu ordnen. Um gemeinsame Er-

scheinungen hervorzubringen, dazu gehört „das reine Bewußtsein“ und „die produktive Einbildung“, welches nach den Gesetzen jenes unbewußt verfährt. Um die gegebenen Erscheinungen vorzustellen, dazu gehören „die Vermögen der Apprehension, der reproduktiven Einbildung und der Rekognition im Begriff“, wie Kant sie genannt hat. So sehen wir eine Reihe verschiedener Grundvermögen vor uns, die nach der Rechnung der Kritik notwendig sind, um die Tatsachen unserer Erkenntnis zu erzeugen, und deren Inbegriff das Erwerbskapital der theoretischen Vernunft bildet. Aber dieser Inbegriff hat nur den Charakter einer kollektiven Einheit.

Dazu kommt die Tatsache der praktischen Erkenntnis, die in der moralischen Wertschätzung unserer Gesinnungen und Handlungen besteht, welche letztere ohne die Vorstellung eines absoluten Gebotes, eines unbedingt verpflichtenden Sittengesetzes unmöglich wäre. Ein Gesetz aber, welches der Gesinnung die Richtung vorschreibt, also unser eigenstes, innerstes Wesen betrifft, muß durch uns selbst gegeben sein und fordert deshalb das Vermögen der Autonomie oder Freiheit, die in einem völlig unbedingten oder reinen Willen besteht. Aus der Tatsache unseres moralischen Urteils erhellt das Sittengesetz, aus diesem die Freiheit. Das Sittengesetz gebietet: „du sollst unbedingt so und nicht anders gesinnt sein, so und nicht anders handeln!“ Daraus erkennen wir die Autonomie unseres reinen Willens oder die Realität unserer Freiheit, die sich in dem Satze ausspricht: „du kannst, denn du sollst!“ So läßt uns der Philosoph durch die Analyse einer Tatsache, also auf induktivem Wege auch zur Erkenntnis unserer Freiheit gelangen, während er ausdrücklich erklärt, daß diese Einsicht keineswegs empirischer Art ist. Ebendasselbe muß von der Erkenntnis unserer theoretischen Grundvermögen gelten.

Nach den Ergebnissen der Kritik zerfällt die theoretische Vernunft in den Gegensatz der beiden grundverschiedenen Erkenntnisstämme der Sinnlichkeit und des Verstandes, und die gesammte Vernunft in den Gegensatz der theoretischen und praktischen oder in den der Erkenntnisvermögen und des reinen Willens. Diesen Vernunftvermögen entsprechen die beiden Vernunftgebiete der sinnlichen und sittlichen Weltordnung, der Natur und der Freiheit. Dort herrscht die mechanische, hier die zwecktätige Kausalität. Nun gibt es tatsächlich Erscheinungen, die uns unwillkürlich als zweckmäßige oder zweckwidrige ansprechen, die wir darum, je nachdem der Charakter ihrer Zweck-

mäßigkeit bloß auf unsere Betrachtung oder auf ihr eigenes Dasein bezogen wird, entweder ästhetisch oder teleologisch beurteilen. Jetzt tritt zu den theoretischen und praktischen Grundvermögen noch die reflektierende Urteilskraft, welche sich in die Mitte jener beiden stellt und selbst in die beiden Arten der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft unterscheidet.

So ergeben sich auf dem induktiven Wege der kantischen Kritik durch die Analyse der Tatsachen unserer theoretischen und praktischen Erkenntnis, unserer ästhetischen und teleologischen Betrachtung der Dinge eine Reihe verschiedener und ursprünglicher Vermögen, deren kollektiven Inbegriff unsere reine Vernunft ausmacht. Diese Vermögen verhalten sich zu jenen Tatsachen begründend. Jetzt entsteht die Frage: wodurch sind sie selbst begründet? Denn wir können uns unmöglich mit der Vorstellung begnügen, daß die Vernunft nur deren Summe oder Sammelbegriff sei. Wie der Zusammenhang der Erscheinungen das Werk der Vernunft ist, so ist der Zusammenhang der eigenen Vermögen ihr Charakter. Der Inbegriff der letzteren ist daher nicht bloß kollektiv, sondern systematisch, und das System unserer Vernunftvermögen muß eine zu erforschende gemeinsame Wurzel haben, woraus sich dasselbe entwickelt. Die Erforschung dieser Wurzel und die Herleitung aller der Vermögen, welche Kant als Urkräfte hingestellt und der Erscheinungswelt zugrunde gelegt hat, aus dem Wesen der Vernunft selbst ist die Grundfrage, die sich nach dem Abschluß der kritischen Philosophie erhebt, aus ihren Ergebnissen hervorgeht und die Richtung der folgenden Untersuchungen bestimmt. Wir werden sogleich sehen, wie zur Auflösung dieser Frage Kant selbst schon gewisse Wege gewiesen und die Vernunftvermögen nicht bloß aufgezählt, sondern zu ordnen und systematisieren gesucht hatte.

II. Die Richtungen der nachkantischen Philosophie.

1. Die neue Begründung der Erkenntnislehre.

Es handelt sich demnach in der Ausbildung der Erkenntnislehre und in der Lösung ihres Problems um eine neue Begründung der Erkenntnisvermögen. Was Kant auf induktivem Wege gefunden, soll nunmehr auf deduktivem entwickelt werden. Die Möglichkeit einer solchen Deduktion fordert die Erkenntnis des Prinzips, welches unseren Erkenntnisvermögen und damit der Einrichtung unserer Vernunft überhaupt zugrunde liegt. Kant hatte durch die Beobachtung und Zer-

gliederung der Erkenntnistatsachen die Gesetze unseres Vorstellens und Erkennens entdeckt, wie Kepler die Gesetze der Planetenbewegung durch die Beobachtung und Berechnung ihrer Phänomene. Nachdem Kepler diese Gesetze induktiv entdeckt hatte, erschien Newton, um sie aus einer Grundkraft und einem Grundgesetz zu deduzieren. Wie sich in der Begründung der Bewegungsgesetze unserer Himmelskörper Newton zu Kepler, ähnlich verhält sich in der Begründung der Vorstellungsgesetze unserer Vernunft die nachkantische Philosophie zu Kant. Ich will diese Vergleichung nicht weiter ausdehnen, als die Fassung der Aufgabe reicht, und ich brauche sie nur, um die deduktive Richtung der letzteren zu verdeutlichen.

Kant selbst hatte diese Richtung bezeichnet, nicht bloß durch die deduktive oder synthetische Lehrart, die er in seinem Hauptwerke befolgt, sondern auch in der Anordnung der Vernunftvermögen selbst; er hatte diese nicht bloß koordiniert, sondern mit eifrigem Bestreben systematisch geordnet. Die produktive Einbildungskraft galt ihm als das Bindeglied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, deren gemeinsame Wurzel er für möglich, aber unerkennbar erklärte; die praktische Vernunft galt ihm als das übergeordnete, die theoretische als das jener untergeordnete und von ihr abhängige Vermögen, die reflektierende Urteilskraft als das Bindeglied beider. So hatte er selbst schon ein System der Vernunftvermögen gegeben, dem, um ein solches wirklich zu sein, nur der Charakter der Einheit und prinzipiellen Begründung fehlte.

Diese Einheit hatte der Philosoph für unerkennbar erklärt, also für ein Ding an sich. Wird sie erkannt, so fällt mit der Auflösung des Erkenntnisproblems die des metaphysischen zusammen. Daraus erklärt sich, warum die nachkantische Philosophie, indem sie die Erkenntnislehre deduktiv zu begründen sucht, die metaphysische Richtung einschlägt, und zwar in unmittelbarem und nächstem Anschluß an die kantische Lehre selbst. Sie gestaltet sich in ihren fortschreitenden Entwicklungsformen zu einer Erkenntnis des Dinges an sich, und es ist leicht vorauszusehen, daß in dieser Fortschreitung die Frage nach den Dingen an sich und ihrer Erkennbarkeit ein Thema von eminenter und entscheidender Wichtigkeit sein wird. Wir wollen diesem Punkte sogleich eine zweite Vorbemerkung hinzufügen. Gilt im landläufigen und schulmäßigen Sinn der kantischen Lehre, insbesondere nach den Feststellungen der Vernunftkritik das Ding an sich für unerkennbar,

so wird die Lehre von seiner Erkennbarkeit zugleich die Lehre von seiner *Richtigkeit*, und die nachkantische Philosophie tritt alsbald in ein Stadium, wo sie es für notwendig erklärt, mit den Dingen an sich überhaupt aufzuräumen. So entsteht in dem Fortgange der nachkantischen Philosophie die gewichtige und einschneidende Frage: ob mit der Erkenntnis der Dinge an sich die Verneinung oder die Bejahung ihrer Realität Hand in Hand gehen müsse? Die Bejahung erklärt sich für den wahren, durch die wohlverstandene kantische Lehre gebotenen *Realismus* im Gegensatze wider den transzendentalen Idealismus, der keine Basis habe. So entsteht in der nachkantischen Metaphysik der Streit zwischen Realismus und Idealismus, welcher bis in unsere Tage hineinreicht.

2. Die dreifache Antithese: Fries, Herbart, Schopenhauer.

Das nächste Thema, welches die nachkantische Philosophie ergreift, ist die Begründung der neuen Erkenntnislehre aus einem einzigen Vernunftprinzip. Diese Richtung hat drei Charakterzüge: sie ist als Prinzipienlehre *metaphysisch*, als Einheitslehre *monistisch* oder, wie der zeitgeschichtliche Terminus hieß, Identitätslehre und, weil ihr Prinzip die denkende und erkennende Vernunft selbst ist, *idealistisch*. Jede dieser charakteristischen Bestimmungen ruft eine ihr entgegengesetzte Richtung hervor, die sich ebenfalls auf die kantische Lehre beruft und aus der richtigen Erkenntnis und Beurteilung derselben zu rechtfertigen sucht. So entsteht in den Grundrichtungen der nachkantischen Philosophie eine dreifache Antithese, die auf jedem ihrer Standpunkte eine Erläuterung und sichtende Kritik der kantischen Lehre mit sich führt. Es handelt sich immer von neuem um die Frage nach der Wahrheit wie nach den Mängeln und Irrtümern der kritischen Philosophie, nach dem, was in dem Werke Kants das Bleibende und das Vergängliche ausmacht.

Die *erste* Antithese reicht am weitesten: sie bejaht die Notwendigkeit einer neuen Begründung der Erkenntnislehre, aber sie verneint zur Lösung dieser Aufgabe die metaphysische, monistische und idealistische (aprioristische) Richtung und fordert als den einzigen Weg, um das System unserer Vernunftvermögen zu erkennen, die Beobachtung unseres inneren Lebens, die empirische und psychologische Forschung. Die wahre Vernunftkritik könne nichts anderes sein als „innere Anthropologie, Theorie des inneren Lebens, Naturlehre des

menschlichen Gemüts". Demgemäß erscheint als die Grundlehre nicht die Metaphysik, sondern „die philosophische Anthropologie": in dieser Richtung ist die Vernunftkritik und ihre Erkenntnislehre neu zu begründen. Der Vertreter dieses Standpunktes, der eine Schule gestiftet und eine fortwirkende Geltung gehabt hat, ist Jakob Friedrich Fries[1], seine grundlegenden Werke sind: „System der Philosophie als evidente Wissenschaft" (1804), „Wissen, Glaube und Ahnung" (1805) und „Neue Kritik der Vernunft" (1807). Das letztere ist das Hauptwerk. Die nachkantische Philosophie trennt sich in die metaphysische und anthropologische Richtung. Was kann die Erkenntnis der menschlichen Vernunft, also die Vernunftkritik anderes sein wollen, als innere oder philosophische Anthropologie? So lehrt Fries und die Seinigen. Wie kann die Anthropologie die philosophische Grundwissenschaft sein wollen, da sie doch selbst, wie alle Erfahrungswissenschaft überhaupt, der Begründung bedarf? So antworten die Gegner.

Die zweite Antithese entsteht und liegt innerhalb der nachkantischen Metaphysik: sie bejaht die metaphysische Begründung der Erkenntnislehre, aber verneint von Grund aus die monistische wie idealistische Richtung derselben; sie setzt jener (Identitätslehre) die Vielheit der Prinzipien und dieser einen Realismus entgegen, der das wahrhaft Seiende (Ding an sich) als etwas von allen Vorstellungen völlig Unabhängiges zu ergründen und zu erkennen hat. Wie Kant die Dinge an sich als das allen Erscheinungen und Vorstellungen zugrunde Liegende und von denselben völlig Unabhängige richtig gefaßt hat, so muß ihr Charakter festgehalten und mit ihrer Erkenntnis Ernst gemacht werden. Jene monistisch und idealistisch gerichtete Metaphysik beruht auf der unkritischen und grundfalschen Voraussetzung, daß ein und dasselbe Subjekt verschiedene Vermögen oder Kräfte habe, d. h. auf der widersprechenden Vorstellung, daß Eines Vieles sei. Kant selbst hat unter dieser beständigen Voraussetzung gestanden, indem er die menschliche Vernunft als ein solches Wesen ansah, welches viele grundverschiedene Kräfte habe und in sich vereinige; seine Vernunftkritik ist in dieser Rücksicht und nicht bloß in dieser allein nicht kritisch genug gewesen: eben darin besteht ihr Grundirrtum. Sie bedarf daher nicht bloß der Fortbildung, sondern einer Umbildung und Erneuerung von Grund aus, denn sie hat mit Begriffen gearbeitet,

[1] Geb. den 23. August 1773 in Barby, gest. den 10. August 1843 in Jena.

welche voller Widersprüche, darum untauglich zur Erkenntnis, darum auch untauglich zur Prüfung und Begründung der Erkenntnis sind. Solche widersprechende Begriffe sind das Ding mit seinen Eigenschaften und Veränderungen, die Kausalität, die Materie, das Ich. Demnach muß es die erste und fundamentale Aufgabe der Philosophie sein, unsere Erkenntnisbegriffe zu untersuchen und zu berichtigen. Diese Bearbeitung und Berichtigung ist das Thema einer neuen Metaphysik, welche allem Monismus und Idealismus widerstreitet und durch die Beseitigung der Widersprüche, die unser natürliches Denken erfüllen und den argen Zustand desselben charakterisieren, sich den Weg zur Erkenntnis des wahren Seins bahnt, um von hier aus die Entstehung der Erscheinungen und Vorstellungen zu erklären.

Der Begründer dieses Standpunktes ist Johann Friedrich Herbart[1], die erste Begründung erscheint in der Schrift: „Hauptpunkte der Metaphysik" (1806 u. 1808), die Übersicht des ganzen Systems in dem „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" (1813), das grundlegende Werk in voller Ausführung ist die „Allgemeine Metaphysik" (1828–1829). In der Vorrede zu diesem Werke heißt es am Schluß: „Kant lehrt: «unser Begriff von einem Gegenstande mag enthalten, was und wieviel er wolle: so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz beizulegen»". „Dieses nun ist der Hauptpunkt, auf welchen das vorliegende Buch überall hinweist, und darum ist der Verfasser Kantianer, wenn auch nur vom Jahre 1828 und nicht aus den Zeiten der Kategorien und der Kritik der Urteilskraft, wie der aufmerksame Leser bald bemerken wird. Es ist nicht nötig, mehr vorauszusagen. Allein man waffne sich mit Geduld, denn das Chaos der bisherigen Metaphysik muß erst gezeigt werden, wie es als Tatsache wirklich ist, und es kann nur allmählich zur Ordnung gebracht werden."[2]

Die dritte Antithese entsteht und liegt innerhalb der monistisch gerichteten Metaphysik: sie bejaht die metaphysische und monistische Erkenntnis des Dinges an sich als des einen Urwesens, welches allen Erscheinungen und darum auch allem Erkennen zugrunde liegt, aber sie verneint jede idealistische Fassung desselben, zufolge deren das Urwesen (Ding an sich) mit der denkenden oder erkennenden Vernunft identifiziert, in ein Abstraktum verwandelt, also mit den Vorstellungen

[1] Geb. den 4. Mai 1776 in Oldenburg, gest. den 14. August 1841 in Göttingen.
[2] Herbart: Allg. Metaphysik. Vorr. XXVIII.

und Erscheinungen vermengt werde; sie fordert daher im Gegensatz wider die idealistische und abstrakte Fassung die realistische und individualistische. Je abstrakter das Urwesen gedacht oder je mehr dasselbe verallgemeinert und mit Namen, wie „die absolute Identität, die absolute Vernunft, das Absolute" usf. bezeichnet wird, um so heftiger ergrimmt dieser Gegner, welcher selbst aus der Familie der Identitätsphilosophen hervorgeht. Das All-Eine kann unmöglich das Allgemeine sein: jenes ist ursprünglich, dieses abgeleitet, immer abgeleitet, um so mehr, je allgemeiner es ist. Die Vernunft bildet ihre Begriffe, indem sie dieselben aus Vorstellungen abstrahiert, die selbst aus sinnlichen Anschauungen abstrahiert sind, welche letztere aus dem Stoff unserer Sinneseindrücke und den Anschauungsformen unseres Intellekts (Zeit, Raum, Kausalität) erzeugt werden; diese aber sind Gehirnfunktionen, die als solche die leibliche Organisation und deren Entwicklungsstufen voraussetzen. Nichts ist daher verkehrter, als jene Fassung des All-Einen, welche die Sache auf den Kopf stellt und als das Ursprüngliche und absolut Erste gelten lassen will, was in Wahrheit in der Reihe der abgeleiteten und bedingten Erscheinungen eines der letzten Glieder ausmacht.

Da nun das Urwesen nichts Allgemeines sein kann, so muß es in dem Kern der Individualität gesucht werden; da es sich nicht ableiten oder mittelbar erkennen läßt, so ist es unmittelbar, d. h. nur in uns selbst, in unserem eigensten, innersten Wesen zu erkennen. Nun ist der Kern unseres Selbstbewußtseins Streben oder Wollen: der Wille zu dieser Lebenserscheinung, diesem Einzeldasein, dieser Individualität, diesem Charakter. Es ist der Wille, der nicht etwa im Bewußtsein besteht, sondern dieses erst auf einer gewissen Stufe seiner leiblichen Erscheinung und Organisation hervortreibt, also der unbewußte oder blinde Wille. Was aber den Kern oder das innerste Wesen unserer Erscheinung ausmacht, eben dasselbe Prinzip ist der Kern oder das Wesen aller Erscheinungen. Daher ist das All-Eine, das Urwesen oder das Ding an sich Wille. Die Welt und das Stufenreich der Dinge ist seine Erscheinung oder „Objektivation". Daß es so ist, gilt als völlig einleuchtend. Warum und wie der Wille in die Erscheinung tritt und sich objektiviert, bleibt unerforschlich.

Der Begründer dieses Standpunktes ist Arthur Schopenhauer.[1]

---

[1] Geb. den 22. Februar 1788 in Danzig, gest. den 21. September 1860 in Frankfurt a. M.

Er läßt seine Lehre unmittelbar aus der kantischen hervorgehen und will der einzige Philosoph sein, der die letztere folgerichtig ausgedacht und vollendet habe; er verhält sich gegen Fries als Metaphysiker, gegen Herbart als transzendentaler Idealist, gegen die Idealisten der Identitätslehre als Realist und Individualist; er nennt Fichte, Schelling und Hegel gern „die drei großen Sophisten", gegen welche er sich selbst als der Philosoph im eminenten Sinne erscheint. In seiner ersten Schrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (1813) hat er seinen Standpunkt zu begründen angefangen und in seinem Hauptwerke: „Die Welt als Wille und Vorstellung" ausgeführt (1819). Er hat als Greis seinen wachsenden Ruhm erlebt, nicht überlebt, denn derselbe steht noch in Blüte.

III. Der Entwicklungsgang der nachkantischen Philosophie.

1. Der metaphysische Idealismus.

Jene dreifache Antithese, die wir geschildert haben, setzt voraus, daß die These, wogegen sie sich erhebt, nicht bloß festgestellt, sondern in so umfassenden und mächtigen Formen ausgeprägt ist, daß diese letzteren den vorhandenen und herrschenden Entwicklungszustand der nachkantischen Philosophie darstellen. Wie verschieden die Gegner und ihre Richtungen sind, so haben sie doch ein gemeinsames Angriffsobjekt, denn sie verwerfen sämtlich den metaphysischen Idealismus, d. h. diejenige Richtung, welche den kritischen oder transzendentalen Idealismus zur Metaphysik macht oder, was dasselbe heißt, innerhalb der erkennenden Vernunft den Urgrund der Erscheinungen aufsucht.

Dies sei grundfalsch, lehrt Fries, denn der kritische Idealismus sei nicht metaphysisch, sondern anthropologisch, und die Erkenntnis unserer transzendentalen Vermögen nicht transzendental (a priori), sondern empirisch. In dieser irrtümlichen Auffassung, welche Psychologie und Metaphysik, Erkenntnisobjekt und Erkenntnisart verwechsle, indem sie die Erkenntnis des Transzendentalen für transzendentale Erkenntnis ansieht, bestehe „das Vorurteil des Transzendentalen, das kantische Vorurteil", welches den gesamten metaphysischen Idealismus beherrsche. Diese Richtung sei grundfalsch, lehrt auch Herbart, denn der Gegenstand der Metaphysik sei nicht die erkennende Vernunft, sondern das reale, von allem Vorstellen und Erkennen unabhängige Sein an sich. Diese Richtung sei grundfalsch, lehrt auch Schopenhauer, denn

die erkennende Vernunft sei der subjektive Ursprung der Erscheinungen, aber keineswegs der Urgrund der Dinge.

Indessen war der metaphysische Idealismus oder die idealistisch gerichtete Identitätslehre die erste und nächste Richtung, welche aus der kantischen Kritik hervorging. Der Philosoph selbst hatte sie nicht bloß angedeutet, sondern schon angebahnt; er hatte das bedeutsame Wort ausgesprochen, daß Sinnlichkeit und Verstand, diese beiden grundverschiedenen theoretischen Vermögen, vielleicht eine gemeinsame, aber uns unbekannte Wurzel haben, er hatte die theoretische Vernunft von der praktischen abhängig gemacht und beide durch die reflektierende Urteilskraft vermittelt; er hatte die Vereinigung des intelligibeln und empirischen Charakters als das Thema des kosmologischen Grundproblems, die Vereinigung des Denkens und der äußeren Anschauung in demselben Subjekt als das des psychologischen bezeichnet. Überall regt sich in der kantischen Kritik die Frage nach dem Prinzip der Einheit unserer Vernunftvermögen, und da diese Einheit für unerkennbar gilt, so wird sie mit dem Dinge an sich identifiziert, also der Gegenstand eines metaphysischen Problems, welches der Philosoph für unlösbar erklärte. Der Versuch, dieses Problem aus dem Wesen der Vernunft aufzulösen, ist der nächste Fortschritt und mußte es sein.

2. Die dreifache Steigerung: Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel.

Es handelt sich um eine Reihe aufzulösender, in unserer Vernunft enthaltener Gegensätze. Je tiefer und umfassender diese entgegengesetzten Vermögen sind, um so tiefer und umfassender ist die Einheit oder Wurzel, woraus sie hervorgehen. Daher durchläuft der metaphysische Idealismus eine Reihe notwendiger Entwicklungsstufen und steigert oder vertieft und erweitert mit jedem Schritte die Fassung der Vernunfteinheit. Und da hier die Entstehung unserer Vernunftvermögen aus **einem** Urgrunde erkannt werden soll, so ist das durchgängige, schon in der Vernunftkritik angelegte Thema dieses metaphysischen Idealismus die **Entwicklungslehre der Vernunft**. Die erkennende oder theoretische Vernunft enthält den Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die gesamte Vernunft den zwischen Erkennen und Wollen, das Universum den zwischen Natur und Freiheit.

Die erste Frage, welche den kleinsten Umfang beschreibt, geht auf die Einheit oder Wurzel unserer theoretischen Vermögen: es wird gezeigt, wie aus einem und demselben Vermögen, dem der Vorstellung,

Sinnlichkeit und Verstand hervorgehen. Diesen Versuch macht Karl Leonhard Reinhold (1758—1823) mit seiner Elementarphilosophie (1789).

Die zweite, tiefer eindringende und weiter greifende Frage geht auf die Einheit der gesamten Vernunftvermögen, der theoretischen und praktischen: es wird gezeigt, wie aus dem reinen Selbstbewußtsein (Ich), dessen Wurzel der Wille ist, sämtliche Vernunftvermögen nach dem notwendigen Entwicklungsgesetze des Geistes, der, was er ist oder tut, auch anschauen und erkennen muß, hervorgehen. Diesen hochwichtigen und entscheidenden Fortschritt macht Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) mit seiner Wissenschaftslehre (1794—1799), deren Grundthema kein anderes ist, als die Entwicklungslehre des Geistes.

Die dritte Frage von weitestem Umfange geht auf die Einheit der gesamten Vernunftwelt, auf die gemeinsame Wurzel der sinnlichen und sittlichen Weltordnung, der Natur und der Freiheit: es soll der Gegensatz zwischen Natur und Geist aus dem absoluten Einheitsprinzip, welches jetzt „die absolute Identität oder Vernunft" heißt, aufgelöst werden. Diese Richtung nennt sich vorzugsweise „Identitätslehre" und findet ihre Hauptvertreter in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775—1854) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831). Die Entwicklung der Vernunft in der Welt oder die vernunftgemäße Weltentwicklung ist das Thema, worin beide übereinstimmen, bevor sich ihre Standpunkte trennen. Die Hauptwerke des ersten, soweit sie dieses Thema betreffen, fallen in die Jahre 1797 bis 1801, die beiden grundlegenden Werke des anderen in die Jahre 1807—1816. Diese, wie alle anderen Entwicklungsformen der nachkantischen Philosophie charakterisiere ich hier nicht näher, sondern punktiere nur ihre Grundzüge.[1]

Das Hauptproblem dieser monistisch und idealistisch gerichteten Metaphysik liegt in der Auflösung des Gegensatzes oder in der Erkenntnis der Einheit der Natur und des Geistes. Erst muß dieser Gegensatz innerhalb der menschlichen Natur, dann innerhalb des Universums gelöst werden. Im Wesen des Menschen streitet die Sinnlichkeit mit der Vernunft, und das menschliche Leben selbst, beschränkt und endlich wie es ist, erscheint im Gegensatz gegen das göttliche. Die Einheit der sinnlichen und geistigen Menschennatur besteht in der

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. (3. Aufl.) (Jubil. Ausg. Bd. VII.)

ästhetischen Freiheit und entwickelt sich in der Schönheit und Kunst; die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens, wie sie im Menschengemüt erfahren und empfunden wird, besteht in dem religiösen Gefühl und in der frommen Hingebung. Die ästhetische Fassung der Identität findet ihren Vertreter in Friedrich Schiller als Philosophen[1] (1759—1805), die religiöse in Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768—1834).

Im Universum oder in der gesamten Natur der Dinge ist der aufzulösende Gegensatz ebenfalls ein doppelter: der engere zwischen der natürlichen und geistigen Welt, der tiefere und alles umfassende zwischen dem Universum und Gott. Die Auflösung des ersten geschieht durch den Begriff der natur- und vernunftgemäßen Entwicklung, welche Schelling naturphilosophisch und ästhetisch (künstlerisch), Hegel logisch und theologisch gefaßt hat; die Auflösung des zweiten geschieht durch eine dem Pantheismus widerstreitende, theistisch gedachte Entwicklungslehre Gottes, d. h. durch eine Theosophie, deren Thema die Welt in Gott oder die Freiheit und Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung ist. Diesen Standpunkt hat Franz von Baader (1765—1841) mystisch, Schelling in seiner späteren Lehre, welche den Charakter der positiven Philosophie in Anspruch nimmt, „historisch" und religionsphilosophisch, Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) rationalistisch und ontologisch auszuführen gesucht.

Das Grundproblem war die neue Begründung der von Kant entdeckten Prinzipien der Erkenntnis und Freiheit, der natürlichen und moralischen Weltordnung. Die erste Frage betraf die Art der Begründung: metaphysisch oder anthropologisch? Innerhalb der metaphysischen Richtung erhob sich der Streit über die Einheit oder Mehrheit der Prinzipien, über deren Idealität oder Realität. Innerhalb der metaphysischen Identitätslehre entstand die Frage über den Charakter des All-Einen, über dessen Idealität oder Realität: Vernunft oder Wille? Universalwille oder Individualwille? Göttlicher oder blinder Wille? Gott in der Welt oder die Welt in Gott?

3. Die positive Philosophie.

Die Gegensätze sind noch nicht erschöpft. Es ist noch ein Standpunkt übrig, der nunmehr die Bühne der Philosophie betreten muß,

[1] Vgl. meine Schrift: Schiller als Philosoph. 2. Aufl. In zwei Büchern. (Heidelberg 1892.)

um eine Antithese zu erheben, welche weiter reicht, als alle bisherigen Entgegensetzungen und nicht bloß den metaphysischen Idealismus in allen seinen Stufen, sondern auch den metaphysischen Realismus und die gesamte Metaphysik überhaupt trifft, die mit Descartes begonnen und sich in Hegel vollendet hat, und nicht bloß die Metaphysik der neuen Zeit, sondern auch die des Altertums von den altionischen Physiologen bis zu den Neuplatonikern.

Dieser antimetaphysische und antiphilosophische Standpunkt ist unter dem Namen „positive Philosophie" in Frankreich von Auguste Comte in der Form von Vorlesungen begründet und ausgeführt worden, er hat in Frankreich und England Schule gemacht und ist auch in Deutschland und Italien nicht ohne Einwirkung geblieben.[1]

Nach dem Fundamentalgesetz aller intellektuellen Entwicklung durchläuft auch die Philosophie drei Zeitalter: Kindheit, Jugend und Mannesalter. In der Kindheit denkt man religiös und theologisch, in der Jugend metaphysisch, im männlichen Alter scientifisch. Die Religion erklärt alles durch Götter und Gott, die Metaphysik durch Ursachen und Kräfte, die Wissenschaft durch positive Tatsache und Gesetze; die Vorstellungsart der Religion besteht in Fiktionen, die der Metaphysik in Abstraktionen, die der Wissenschaft in Gesetzen, welche nichts anderes sind als generalisierte Tatsachen oder Fälle. Die Religion gipfelt im Monotheismus, die Metaphysik im Pantheismus, die der positiven Wissenschaft in der Molekulartheorie.

Die positive Philosophie hat es nur mit verifizierbaren und verifizierten Hypothesen zu tun, wozu z. B. die materialistischen nicht gehören; sie hat es nur mit generalisierbaren und generalisierten Tatsachen zu tun, wozu z. B. die psychologischen nicht gehören. Ihr System ist die Anordnung der festgestellten Tatsachen, fortschreitend von den generellsten zu den speziellsten: von den Größen zu den Körpern, von den Weltkörpern zu den irdischen, von den leblosen zu den lebendigen, von den lebendigen zu den geselligen oder sozialen Körperschaften: daher die sog. Hierarchie der Wissenschaften: Mathematik, Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Soziologie.

[1] Geb. in Montpellier den 19. Januar 1798, gest. in Paris den 5. September 1857. Die Ausbildung seiner Lehre fällt in die Jahre 1826—1842, die Erscheinung seines »Cours de philosophie positive« in die Jahre 1830—1842.

4. Die Ordnung der nachkantischen Systeme.

Mit dieser logischen Anordnung und Übersicht ist auch die historische gegeben, die Richtigkeit der ersten bewährt sich durch ihre Übereinstimmung mit der zweiten. Die nächste Fortbildung der kritischen Philosophie mußte in der metaphysischen und idealistischen Richtung geschehen, sie mußte in Reinhold, Fichte und Schelling die Standpunkte der Elementarphilosophie und Wissenschaftslehre, der Naturphilosophie und Identitätslehre entwickelt haben, bevor ihnen Fries seine „anthropologische Kritik“ entgegensetzen konnte. Die Geschichte jener Standpunkte fällt in die Jahre von 1789—1801. Fries' „Neue Kritik der Vernunft“ erscheint 1807.

Die monistisch und idealistisch gerichtete Metaphysik mußte in Schelling und Hegel ihre Höhe erreicht haben, bevor Herbart mit seiner neuen, allem Monismus und Idealismus widerstreitenden Metaphysik auftreten konnte. Hegels Phänomenologie erscheint 1807, seine Logik 1812—1816. Herbarts Hauptpunkte der Metaphysik folgen 1808, sein Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie 1813.

In demselben Jahre erscheint Schopenhauers erste Schrift. Als dieser sein Hauptwerk veröffentlicht (1819), hatte Hegel seine grundlegenden Werke schon bekannt gemacht und seine einflußreiche Lehrwirksamkeit in Berlin begonnen. Wider keinen seiner Gegner zeigt sich Schopenhauer erboster, weil er, von anderen Motiven des Hasses abgesehen, in Hegel die verkehrte Richtung der Identitätsphilosophie, „den Unsinn“, wie er es nennt, gipfeln sieht. Nachdem Hegel seinen Lauf vollendet und die Schule seine Werke veröffentlicht hatte, erscheinen Comtes Vorlesungen über positive Philosophie.

In dem kurzen Zeitraum eines Menschenalters (1790—1820) hat die nachkantische Philosophie ihre leitenden Grundgedanken, Richtungen und Gegensätze festgestellt und entwickelt. Dabei ist eine Tatsache sehr bemerkenswert und bedeutsam. Diese neue Philosophie hält sich zunächst ganz an die Richtschnur Kants und will noch im Stadium der Wissenschaftslehre nichts anderes sein als die wohlverstandene kantische Lehre. Mit Schelling fängt sie an, vornehm gegen Kant zu tun, und es wird Mode, von dem „alten Kant“ als von einer vergangenen Größe zu reden. Dann erhebt sich wider den dreifach gesteigerten Idealismus die dreifach geteilte Antithese, deren Vertreter, jeder in seiner Art, auf Kant zurückweisen. Fries will Kantianer sein ohne die Irrtümer, welche „das kantische Vorurteil“ in den Idealisten, die

ihm vorhergehen, bewirkt hat; Herbart will die Forderungen der kantischen Kritik, indem er sie auf die kantische Lehre selbst anwendet, erfüllen und nennt sich einen Kantianer vom Jahre 1828; Schopenhauer preist den Begründer der kritischen Philosophie als seinen Lehrer und Meister, als den größten aller Denker, und will selbst der echte Kantianer sein, unter allen der einzige, welcher die Lehre des Meisters zu Ende gedacht und das Problem derselben gelöst habe.

So übt die kantische Lehre eine beherrschende Macht über die folgenden Systeme, die um sie, als den bewegenden Mittelpunkt, ihre Bahnen beschreiben und aus der Sonnenferne wieder in die Sonnennähe zurückstreben. Die Gegenwart bezeugt, daß in unseren Tagen die Schriften keines Philosophen als Quelle lebendiger Wahrheit so eifrig studiert werden, als die Werke Kants.

Namen- und Sachregister

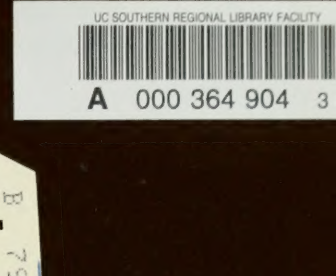
zu Kuno Fischers „Kant" Band I und II.

(Die Seiten des zweiten Bandes sind mit II. bezeichnet.)

Druckfehler.

1. Im Anhange zum I. Bd. ist irrtümlicherweise auf S. 673 bemerkt: die Kant angebotene Erlanger Professur sei die erste Philosophieprofessur in Preußen gewesen; es handelt sich dagegen um die erste Philosophieprofessur in Erlangen.
2. Auf S. 90 des I. Bd. ist für das auf der Kantmedaille stehende Jahr (1723) fälschlicherweise 1823 gedruckt.
3. Auf S. 232 des vorliegenden II. Bd. lies statt: siebentes Kapitel siebzehntes Kapitel.




UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 364 904 3


PLEASE DO NOT REMOVE
THIS BOOK CARD
University Research Library


THE·LIBRARY·OF·THE·UNIVERSITY·OF·CALIFORNIA·LOS·ANGELES

